
יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER. FVNDATA MDCCCVII
PS. CXIX 169
JOH XVII. 17.
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΣΤΟΥ.

B. v. Spinoza's

sämmtliche Werke.

Aus dem Lateinischen

mit dem

Leben Spinoza's

von

Berthold Auerbach.

Dritter Band.



Stuttgart:

J. Scheible's Buchhandlung.

1841.

Die Ethik

in geometrischer Reihenfolge dargestellt.

In fünf Abschnitten.

I. Von Gott.
II. Von der Natur und dem Ursprunge des Geistes.
III. Von dem Ursprunge und der Natur der Seelenbewegungen.
IV. Von der menschlichen Unfreiheit, oder von der Macht der Seelenbewegungen.
V. Von der Macht der Erkenntniß, oder von der menschlichen Freiheit.

Ethik.

Erster Theil.

Von Gott.

Definitionen.

1. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen das Daseyn in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als daseyend begriffen werden kann.

2. Dasjenige Ding heißt in seiner Art endlich, welches durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir immer einen andern größeren begreifen. So wird das Denken durch ein anderes Denken begrenzt, der Körper wird aber nicht durch das Denken, noch das Denken durch den Körper begrenzt.

3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und aus sich begriffen wird; das heißt

das, dessen Begriff nicht eines andern Dinges Begriff bedarf, um daraus gebildet werden zu müssen.

4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, erkennt.

5. Unter Daseynsweise verstehe ich die Erregungen (Affectionen) der Substanz, oder das, was in einer andern ist, wodurch man es auch begreift.

6. Unter Gott verstehe ich das absolut unendlich Seyende, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.

Erläuterung. Ich sage absolut, nicht aber in seiner Art unendlich; denn, was nur in seiner Art unendlich ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen; was absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört Alles, was Wesen ausdrückt und keine Negation in sich schließt.

7. Dasjenige Ding wird frei heißen, das aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da ist und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen, dasjenige, was von einem Andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu seyn und zu wirken.

8. Unter Ewigkeit verstehe ich das Daseyn

selbst, insofern das aus der bloßen Definition des ewigen Dinges, als nothwendig folgend, begriffen wird.

Erläuterung. Denn ein solches Daseyn wird eben so, wie das Wesen des Dinges, als ewige Wahrheit begriffen, und kann deßhalb nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden, wenn man auch Dauer als ohne Anfang und Ende begreift.

Axiome.

1. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern.

2. Das, was nicht durch ein anderes begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden.

3. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache erfolgt nothwendig eine Wirkung; und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursache gegeben, kann unmöglich eine Wirkung erfolgen.

4. Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab und schließt dieselbe in sich.

5. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht wechselsweise auseinander erkannt werden, oder der Begriff des Einen schließt den Begriff des Andern nicht in sich.

6. Eine richtige Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen.

7. Was als nicht daseyend begriffen werden kannn, dessen Wesen schließt das Daseyn nicht ein.

Erster Satz. Die Substanz ist von Natur früher als ihre Erregungen (Affectionen).

Beweis. Dieser folgt aus Def. 3 und 5.

Zweiter Satz. Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Beweis. Dieser erhellt ebenfalls aus Definition 3. Denn jede muß in sich seyn und durch sich begriffen werden, oder der Begriff der Einen schließt den Begriff der Andern nicht in sich.

Dritter Satz. Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann nicht eines die Ursache des andern seyn.

Beweis. Wenn sie nichts mit einander gemein haben, so können sie (nach Axiom 5) nicht wechselweise auseinander erkannt werden, und darum (nach Axiom 4) kann nicht das eine die Ursache des andern sein. Was zu beweisen war.

Vierter Satz. Zwei oder mehre verschiedene Dinge unterscheiden sich von einander entweder nach der Verschiedenheit der Attribute der Substanzen, oder nach der Verschiedenheit der Erregungen derselben.

Beweis. Alles, was ist, ist entweder in

sich oder in einem andern (nach Axiom 1), d. h. (nach Definition 3 und 5) außer dem Verstande gibt es nichts als Substanzen und ihre Erregungen. Es gibt also nichts außer dem Verstande, wodurch mehre Dinge von einander unterschieden werden können, als die Substanzen, oder, was dasselbe ist (nach Axiom 4), ihre Attribute und ihre Erregungen. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Es kann in der Natur nicht zwei oder mehre Substanzen von derselben Beschaffenheit oder von demselben Attribute geben.

Beweis. Gäbe es mehre verschiedene, müßten sie nach Verschiedenheit der Attribute oder nach Verschiedenheit der Erregungen von einander unterschieden werden (nach dem vor. Satz). Wenn blos nach Verschiedenheit der Attribute, wird also zugestanden, daß es dennoch nur Eine Substanz von demselben Attribute gebe; wenn aber nach Verschiedenheit der Erregungen, so wird, da die Substanz von Natur früher ist, als ihre Erregungen (nach S. 1), wenn sie also ohne Erregungen, und an sich betrachtet, d. h. (nach Def. 3 und 6) richtig betrachtet wird, sie nicht von einer andern unterschieden, begriffen werden können, d. h. (nach dem vor. S.) es wird nicht mehre, sondern nur Eine geben können. W. z. b. w.

Sechster Satz. Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz hervorgebracht werden.

Beweis. Es kann in der Natur nicht zwei Substanzen von demselben Attribute geben (nach dem vor. S.), d. h. (nach S. 2) die etwas unter einander gemein hätten; und deßhalb kann (nach S. 3) die eine nicht die Ursache der andern seyn, oder eine kann nicht von der andern hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß die Substanz nicht von etwas Anderm hervorgebracht werden kann. Denn es gibt in der Natur nichts als Substanzen und ihre Erregungen (wie aus Ax. 1 und Def. 3 und 5 erhellt). Nun kann sie nicht von einer Substanz hervorgebracht werden (nach obigem S.), also kann eine Substanz überhaupt nicht von etwas Anderm hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Dieses wird noch leichter durch das anderseitige Gegentheil bewiesen; denn, wenn die Substanz von etwas Anderem hervorgebracht werden könnte, so müßte ihre Erkenntniß von der Erkenntniß ihrer Ursache abhängen (nach Ax. 4), und demnach (nach Def. 3) wäre sie nicht Substanz.

Siebenter Satz. Zur Natur der Substanz gehört das Daseyn.

Beweis. Die Substanz kann nicht von

etwas Anderm hervorgebracht werden (nach Folges. des vor. S.), und ist daher Ursache ihrer selbst, d. h. (nach Def. 1) ihr Wesen schließt nothwendig das Daseyn in sich, oder zu ihrer Natur gehört das Daseyn. W. z. b. w.

Achter Satz. Alle Substanz ist nothwendig unendlich.

Beweis. Es ist nur Eine Substanz von demselben Attribute da (nach S. 5), und zu ihrer Natur gehört das Daseyn (nach S. 7); sie muß also ihrer Natur nach entweder als endliche oder als unendliche da seyn; aber nicht als endliche. Denn (nach Def. 2) müßte sie von einer andern, von gleicher Natur, die auch nothwendig da seyn müßte, begrenzt werden (nach S. 7), also gäbe es zwei Substanzen von demselben Attribute, was widersinnig ist (nach S. 5). Sie ist also unendlich da. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Da endlich Seyn im Grunde eine theilweise Negation ist, und unendlich eine absolute Bejahung des Daseyns einer Natur, so folgt also schon allein aus dem Satze 7, daß alle Substanz unendlich seyn muß.

2. Anmerkung. Ich zweifle nicht, daß es Allen, die die Dinge unklar beurtheilen und die Dinge nicht nach ihren ersten Gründen zu erkennen gewohnt sind, schwer wird, den Beweis

des 7. Satzes zu begreifen, weil sie nämlich zwischen Modificationen der Substanzen und den Substanzen selbst nicht unterscheiden und nicht wissen, wie die Dinge hervorgebracht werden. Hierdurch kömmt es, daß sie den Anfang, den sie bei den natürlichen Dingen sehen, den Substanzen andichten. Denn, wer die wahren Dinge der Gründe nicht kennt, verwirrt Alles und fabelt ohne Widerspruch seines Geistes, daß die Bäume wie die Menschen reden, daß Menschen sowohl aus Steinen wie aus Samen gebildet, und daß alle Formen in alle anderen verwandelt werden können. So legen auch die, welche die göttliche Natur mit der menschlichen vermengen, leicht Gott menschliche Seelenbewegungen bei, zumal, so lange sie auch nicht wissen, wie die Bewegungen im Geiste hervorgebracht werden. Wenn aber die Menschen auf die Natur der Substanz achteten, würden sie gar nicht an der Wahrheit des 7. Satzes zweifeln, ja dieser Satz würde ihnen Allen als Axiom gelten und unter die Gemeinbegriffe gezählt werden; denn unter Substanz würden sie das verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt, das, dessen Erkenntniß nicht der Erkenntniß eines andern Dinges bedarf; unter Modification aber das, was in einem andern ist, und deren Begriff nach dem Begriffe

des Dinges, an dem sie sind, gebildet wird, weßhalb wir richtige Ideen von nicht da seyenden Modificationen haben können, da, obschon sie außer dem Verstande nicht wirklich da sind, doch ihr Wesen so in einem andern begründet ist, daß sie durch dieses begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen aber ist außer dem Verstande nirgends als in ihnen selbst, weil sie aus sich begriffen werden. Wenn Jemand also sagt, er habe eine klare und bestimmte, d. h. richtige Idee von der Substanz, er sey aber dennoch ungewiß, ob eine solche Substanz da sey, so wäre dieses wahrlich dasselbe, als wenn er sagte, er habe eine wahre Idee, er sey aber dennoch nicht gewiß, ob sie nicht falsch sey (wie dem gehörig Aufmerksamen offenbar seyn muß), oder, wenn Jemand behauptet, die Substanz werde geschaffen, so behauptet er zugleich, eine richtige Idee sey falsch geworden; Widersinnigeres als dieses kann nicht gedacht werden. Demnach muß man nothwendig zugeben, das Daseyn der Substanz, wie ihr Wesen, sey eine ewige Wahrheit. Und hieraus können wir auf andere Weise schließen, daß es nur Eine von derselben Beschaffenheit gibt, was ich hier einer weiteren Darlegung werth erachtete. Um aber dieß in Ordnung auszuführen, muß bemerkt werden:

1) daß die richtige Definition jedes Dinges nichts in sich schließt noch ausdrückt, als die Beschaffenheit des definirten Dinges, woraus sodann

2) folgt, daß keine Definition eine bestimmte Zahl von Individuen in sich schließt noch ausdrückt, da sie nichts Anderes als die Beschaffenheit des definirten Dinges ausdrückt. Z. B. die Definition des Dreieckes drückt nichts Anderes aus, als die einfache Beschaffenheit des Dreieckes, nicht aber eine bestimmte Zahl von Dreiecken.

3) Bemerke man, daß es nothwendig eine bestimmte Ursache jedes daseyenden Dinges gibt, durch welche es da ist.

4) Endlich bemerke man, daß diese Ursache, weßhalb ein Ding da ist, entweder in der Natur selbst und der Definition des daseyenden Dinges enthalten seyn (nämlich, daß es zu seiner Natur gehöre, da zu seyn), oder außer ihr liegen muß.

Aus diesen Sätzen folgt, daß, wenn in der Natur eine bestimmte Zahl von Individuen da ist, es nothwendig eine Ursache geben muß, warum diese Individuen, und warum nicht mehr und nicht weniger da sind. Wenn z. B. in der Welt zwanzig Menschen da wären, die ich, der größeren Deutlichkeit wegen, als zusammen daseyend annehme, und daß keine anderen vor ihnen

auf der Welt waren, so wird es nicht genügen (um nämlich den Grund anzugeben, warum zwanzig Menschen da sind), die Ursache der menschlichen Natur im Allgemeinen zu zeigen, sondern es wird überdieß nöthig seyn, die Ursache zu zeigen, warum nicht mehr, noch weniger als zwanzig da sind, da (nach der Bem. 3) es nothwendig von einem jeden Einzelnen eine Ursache geben muß, warum er da ist. Diese Ursache wird aber (nach Bem. 2 und 3) nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten seyn, da die wahre Definition des Menschen die Zahl zwanzig nicht enthält; daher muß (nach Bem. 4) die Ursache, warum diese zwanzig Menschen da sind, und folglich, warum jeder Einzelne da ist, nothwendig außer einem jeden liegen, und deßhalb ist absolut zu schließen, daß alles das, von dessen Natur mehre Individuen da seyn können, nothwendig eine äußere Ursache haben muß, um da zu seyn. Da es nun zur Natur der Substanz (wie schon in dieser Anmerkung gezeigt) gehört, da zu seyn, so muß ihre Definition ein nothwendiges Daseyn in sich schließen, und folglich muß aus ihrer bloßen Definition ihr Daseyn geschlossen werden. Aus ihrer Definition kann aber (wie wir schon nach Bem. 2 und 3 dargethan) nicht das Daseyn mehrer Substanzen folgen, es

folgt daher aus ihr nothwendig, daß nur Eine von derselben Natur da sey, wie gesetzt wurde.

Neunter Satz. Je mehr Realität oder Seyn jedes Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu.

Beweis. Dieser folgt aus Definition 4.

Zehnter Satz. Jedes Attribut einer Substanz muß aus sich begriffen werden.

Beweis. Denn Attribut ist das, was der Verstand, als das Wesen der Substanz ausmachend, erkennt (nach Def. 4), und also (nach Definition 3) muß es aus sich begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erhellt, daß, wenn auch zwei verschiedene Attribute begriffen werden, das heißt eines ohne Vermittlung des andern, wir daraus doch nicht schließen können, daß sie zwei Seyende oder zwei verschiedene Substanzen bilden; denn es gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute aus sich begriffen werde, da alle Attribute, welche sie hat, in ihr immer zugleich waren und eines nicht von dem andern hervorgebracht werden konnte, sondern jedes die Realität oder das Seyn der Substanz ausdrückt. Weit entfernt also, daß es widersinnig wäre, einer Substanz mehre Attribute zuzuschreiben, ist

vielmehr in der Natur nichts klarer, als daß jedes Seyende unter einem Attribute begriffen werden müsse, und daß, je mehr Realität oder Seyn es habe, es auch desto mehr Attribute habe, welche Nothwendigkeit oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, und folglich ist auch nichts klarer, als daß das absolut unendlich Seyende nothwendig definirt werden müsse (wie wir Def. 6 gethan) als daß Seyende, welches aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches bestimmtes Wesen ausdrückt. Fragt man aber, durch welches Kennzeichen wir also die Verschiedenheit der Substanzen unterscheiden können, so lese man die folgenden Sätze, welche zeigen, daß in der Natur nur Eine Substanz da sey und daß diese absolut unendlich sey, weßhalb dieses Kennzeichen umsonst gesucht würde.

Elfter Satz. Gott, oder die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, ist nothwendig da.

Beweis. Verneint man dieß, so nehme man möglicher Weise an, daß Gott nicht da sey. Also (nach Axiom 7) schließt sein Wesen sein Daseyn nicht ein. Nun ist dieß (nach S. 7) widersinnig, folglich ist Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Von jedem Dinge muß eine Ursache oder ein Grund bezeichnet werden, sowohl warum es da ist, als auch warum es nicht da ist. Z. B. wenn das Dreieck da ist, muß es einen Grund oder eine Ursache geben, warum es da ist; wenn es aber nicht da ist, muß es auch einen Grund oder eine Ursache geben, welche verhindert, daß es da ist, oder welche sein Daseyn aufhebt. Dieser Grund oder diese Ursache muß aber entweder in der Natur des Dinges, oder außerhalb derselben liegen. Z. B. der Grund, warum es keinen viereckigen Kreis gibt, wird von seiner Natur angegeben, nämlich weil dieses einen Widerspruch enthält; weßhalb aber hingegen die Substanz da ist, folgt blos aus ihrer Natur, weil sie nämlich das Daseyn in sich schließt (Siehe S. 7). Der Grund aber, warum der Kreis oder das Dreieck da ist, oder warum es nicht da ist, folgt nicht aus ihrer Natur, sondern aus der Ordnung der ganzen Körperwelt; denn aus dieser muß folgen, daß entweder das Dreieck nothwendig bereits da ist, oder daß es unmöglich, daß es bereits da ist. Dieß ist an sich klar. Hieraus folgt, daß dasjenige nothwendig da ist, wovon es keinen Grund und keine Ursache gibt, die dasselbe hinderte, da zu seyn. Wenn es daher keinen Grund und

keine Ursache geben kann, welche hinderten, daß Gott da ist, oder welche sein Daseyn aufheben, so ist durchaus zu schließen, daß er nothwendig da ist. Wenn es aber einen solchen Grund oder eine solche Ursache gäbe, so müßte es sie entweder in Gottes Natur selbst, oder außerhalb derselben geben, d. h. in einer andern Substanz von fremder Natur. Denn wäre sie von derselben Natur, so wird eben dadurch zugestanden, Gott wäre vorhanden. Eine Substanz aber, die von fremder Natur wäre, könnte nichts mit Gott gemein haben (nach S. 2), mithin dessen Daseyn weder setzen noch aufheben. Da es also einen Grund oder eine Ursache, die das göttliche Daseyn aufhöben, nicht außerhalb der göttlichen Natur geben kann, so muß sie, wenn er nämlich nicht da ist, nothwendig in seiner Natur selbst liegen, was demnach einen Widerspruch enthielte. Aber dieß von dem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Seyenden zu behaupten, ist widersinnig, und deßhalb gibt es weder in Gott, noch außer Gott irgend einen Grund oder eine Ursache, welche sein Daseyn aufhöbe, und folglich ist Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Nicht da seyn können, ist Unvermögen; und dagegen, da seyn können, ist Vermögen (wie an sich klar). Wenn daher

das, was nun nothwendig da ist, nur endliche Seyende sind, so sind also endliche Seyende mächtiger, als das absolut unendliche Seyende, und dieß (wie an sich klar) ist widersinnig; daher ist entweder nichts da, oder das absolut unendliche Seyende ist auch nothwendig da. Nun sind wir entweder in uns da, oder in einem andern, das nothwendig da ist (Siehe Axiom 1 und S. 7), also ist das absolut unendliche Seyende, d. h. (nach Def. 6) Gott, nothwendig da. W. z. b. w.

Anmerkung. In diesem Beweise habe ich Gottes Daseyn a posteriori erweisen wollen, damit der Beweis leichter gefaßt würde, nicht aber deßhalb, weil aus derselben Grundlage das Daseyn Gottes nicht auch a priori sich ergebe. Denn, da daseyn können Vermögen ist, so folgt, daß, je mehr Realität der Natur eines Dinges zukömmt, es desto mehr Kraft aus sich habe, da zu seyn; und daß deßhalb das absolut unendliche Daseyende, oder Gott, ein absolut unendliches Vermögen, da zu seyn, aus sich habe, und er darum absolut da ist. Viele werden aber vielleicht die Evidenz dieses Beweises schwer einsehen können, weil sie gewohnt sind, nur die Dinge zu betrachten, die aus äußeren Ursachen entstehen, und sie daraus, daß etwas schnell entsteht, das heißt leicht da ist, auch ersehen, daß es leicht untergeht,

und sie dagegen dasjenige für schwieriger zu vollbringen, d. h. für nicht so leicht zu seyn halten, wozu sie mehr erforderlich denken. Um sie aber von diesen Vorurtheilen zu befreien, habe ich nicht nöthig, hier zu zeigen, inwiefern der Satz: was schnell entsteht, vergeht schnell, wahr sey, noch auch, ob in Beziehung auf die ganze Natur Alles gleich leicht sey oder nicht; vielmehr genügt es, dieß hier zu bemerken, daß ich hier nicht von Dingen spreche, welche aus äußeren Ursachen entstehen, sondern von bloßen Substanzen, welche (nach S. 6) von keiner äußeren Ursache hervorgebracht werden können. Denn Dinge, welche aus äußeren Ursachen entstehen, mögen sie aus vielen Theilen oder wenigen bestehen, verdanken Alles, was sie von Vollkommenheit oder Realität haben, der Kraft der äußeren Ursache, und also entspringt ihr Daseyn aus der bloßen Vollkommenheit der äußeren Ursache, nicht aber aus ihrer eignen. Was hingegen die Substanz von Vollkommenheit hat, verdankt sie keiner äußeren Ursache. Darum muß auch ihr Daseyn aus ihrer Natur allein folgen, welches deßhalb nichts Anderes ist, als ihr Wesen. Die Vollkommenheit hebt daher das Daseyn eines Dinges nicht auf, sondern setzt es vielmehr; die Unvollkommenheit aber hingegen hebt es auf,

und deßhalb können wir von dem Daseyn keines Dinges gewisser seyn, als von dem Daseyn des absolut unendlichen oder vollkommenen Seyenden, d. h. Gottes. Denn weil sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschließt, und die absolute Vollkommenheit in sich schließt, so hebt es eben dadurch alle Ursache des Zweifelns an seinem Daseyn auf und gibt die höchste Gewißheit von demselben, was, wie ich glaube, auch bei geringer Aufmerksamkeit klar seyn wird.

Zwölfter Satz. Kein Attribut der Substanz kann richtig begriffen werden, aus welchem folgte, daß die Substanz getheilt werden könnte.

Beweis. Denn die Theile, in welche die Substanz, so begriffen, getheilt würde, behalten entweder die Natur der Substanz, oder nicht. Wenn das erste, dann müßte (nach S. 8) jeder Theil unendlich seyn, und (nach S. 6) Ursache seiner selbst, und (nach S. 5) aus einem verschiedenen Attribute bestehen, und so könnten aus einer Substanz mehre gebildet werden, was (nach S. 6) widersinnig ist. Hiezu kömmt, daß die Theile (nach S. 2) nichts mit ihrem Ganzen gemein hätten, und das Ganze (nach Def. 4 und S. 10) ohne seine Theile seyn und begriffen werden könnte; daß dieß widersinnig, wird Niemand bezweifeln können. Wenn aber das

zweite gesetzt wird, daß nämlich die Theile nicht die Natur der Substanz behalten, so würde also, wenn die ganze Substanz in gleiche Theile getheilt wäre, sie die Natur der Substanz verlieren und aufhören, zu seyn, was (nach S. 7) widersinnig ist.

Dreizehnter Satz. Die absolut unendliche Substanz ist untheilbar.

Beweis. Denn wenn sie theilbar wäre, behielten die Theile, in die sie getheilt würde, entweder die Natur der absolut unendlichen Substanz, oder nicht. Wenn das erste, so wird es also mehre Substanzen von derselben Natur geben, was (nach S. 5) widersinnig ist. Wenn das zweite gesetzt wird, kann also (wie oben) die absolut unendliche Substanz zu seyn aufhören, was (nach S. 11) auch widersinnig ist.

Folgesatz. Hieraus folgt, das keine Substanz, und folglich keine körperliche Substanz, insofern sie Substanz ist, theilbar ist.

Anmerkung. Daß die Substanz untheilbar ist, wird einfacher daraus allein erkannt, daß die Natur der Substanz nur als unendliche begriffen werden kann, und daß unter Theil der Substanz nichts Anderes verstanden werden kann, als eine endliche Substanz, was (nach S. 8) einen offenbaren Widerspruch enthält.

Vierzehnter Satz. Außer Gott gibt es keine Substanz und läßt sich auch keine begreifen.

Beweis. Da Gott das absolut unendliche Seyende ist, welchem kein Attribut, das das Wesen der Substanz ausdrückt, abgesprochen werden kann (nach Def. 6), und er nothwendig da ist (nach S. 11), so müßte, wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, diese durch ein Attribut Gottes erklärt werden, und so wären zwei Substanzen desselben Attributes da, was (nach S. 5) widersinnig ist; und also kann es auch keine Substanz außer Gott geben, und folglich auch keine begriffen werden. Denn, wenn sie begriffen werden könnte, müßte sie nothwendig als daseyend begriffen werden. Dieses ist aber (nach dem ersten Theil dieses Beweises) widersinnig; also kann es außer Gott keine Substanz geben und keine begriffen werden. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt auf das Deutlichste, erstens: daß Gott einzig ist, d. h. (nach Def. 6) daß es in der Natur nur Eine Substanz gibt, und daß diese absolut unendlich ist, wie wir in der Anmerkung zu Satz 10 schon angedeutet.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens: daß das ausgedehnte Ding und das denkende Ding

entweder Attribute Gottes, oder (nach Axiom 1) Erregungen der Attribute Gottes sind.

Fünfzehnter Satz. Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn, noch begriffen werden.

Beweis. Außer Gott gibt es keine Substanz und kann keine begriffen werden (nach S. 14), das heißt (nach Def. 3) ein Ding, das in sich ist und aus sich begriffen wird. Die Daseynsweisen aber können (nach Def. 5) ohne Substanz weder seyn noch begriffen werden; weßhalb diese allein in der göttlichen Natur seyn, und aus ihr allein begriffen werden können. Nun gibt es außer Substanzen und Daseynsweisen nichts (nach Axiom 1). Also kann nichts ohne Gott seyn, noch begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Manche stellen sich Gott wie den Menschen, aus Körper und Geist bestehend und den Leidenschaften unterworfen, vor; aber wie weit diese von der richtigen Erkenntniß Gottes entfernt sind, ergibt sich hinlänglich aus dem schon Bewiesenen. Doch diese lasse ich; denn alle, die die göttliche Natur auf irgend eine Art erwogen haben, verneinen, daß Gott körperlich sey, was sie auch am besten daraus beweisen, daß sie unter Körper jede lange, breite und tiefe, durch eine gewisse Form bestimmte Masse verstehen;

Widersinnigeres als dieß kann von Gott, als dem absolut unendlichen Seyenden nichts gesagt werden. Indeß zeigen sie doch durch andere Gründe, wodurch sie eben dieses beweisen wollen, deutlich, daß sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst von der göttlichen Natur durchaus trennen und sie als von Gott geschaffen annehmen. Aus welcher göttlichen Macht sie aber geschaffen werden konnte, das wissen sie durchaus nicht, was deutlich zeigt, daß sie das, was sie selbst sagen, nicht verstehen. Ich wenigstens habe meiner Meinung nach deutlich genug bewiesen (siehe Folgesatz zu S. 6, und Anmerkung 2 zu S. 8), daß keine Substanz von einer andern hervorgebracht oder erschaffen werden kann. Ferner habe ich (S. 14) gezeigt, daß es außer Gott keine Substanz gibt, noch eine begriffen werden kann, und hieraus haben wir geschlossen, daß die ausgedehnte Substanz eines von den unendlichen Attributen Gottes ist. Zur vollständigeren Erläuterung will ich jedoch die Beweise der Gegner widerlegen, die alle auf Folgendes hinauslaufen. Erstens behaupten sie, daß die körperliche Substanz, als Substanz, aus Theilen besteht, und deßhalb verneinen sie, daß sie unendlich, und folglich Gott eigen seyn könne. Und dieß erläutern sie mit vielen Beispielen,

wovon ich eins und das andere anführen will. Wenn die körperliche Substanz, sagen sie, unendlich ist, und nehme man an, daß sie in zwei Theile getheilt werde, so wird jeder Theil entweder endlich oder unendlich seyn. Wenn jenes, ist also das Unendliche aus zwei endlichen Theilen zusammengesetzt, was widersinnig ist. Wenn dieses, gibt es also ein Unendliches, das noch einmal so groß als ein anderes Unendliches ist, was ebenfalls widersinnig ist. Ferner, wenn die unendliche Quantität durch Theile gemessen wird, die das Maß eines Fußes haben, so muß sie aus unendlichen Theilen dieser Art bestehen, wie auch, wenn sie durch Theile gemessen würde, die einen Zoll groß sind; eine unendliche Zahl würde demnach zwölfmal größer seyn, als eine andere unendliche. Endlich, wenn man annehme, daß aus einem Punkte einer unendlichen Quantität zwei Linien, wie A B, A C, nach einer gewissen und im Anfang bestimmten Entfernung ins Unendliche verlängert werden, so ist gewiß, daß die Entfernung zwischen B und C fortgehend zunimmt, und daß sie endlich aus einer bestimmten eine unbestimmbare wird. Da also Widersinniges, wie sie meinen, daraus folgt, daß eine unendliche Quantität angenommen wird, so schließen sie

daraus, daß die körperliche Substanz endlich seyn müsse, und folglich nicht zum Wesen Gottes gehöre. Einen zweiten Beweis nehmen sie auch von Gottes höchster Vollkommenheit her. Denn, da Gott, sagen sie, das höchste vollkommene Seyende ist, kann er nicht leiden; nun kann aber die körperliche Substanz, da sie ja theilbar ist, leiden; es folgt also, daß sie nicht zu Gottes Wesen gehört. Diese Beweise sind es, welche ich bei den Schriftstellern finde, wodurch sie zu zeigen versuchen, daß die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig sey und nicht zu ihr gehören könne. Wer jedoch die Sache recht betrachtet, wird finden, daß ich hierauf schon geantwortet habe, da ja diese Beweise sich nur darauf gründen, daß die körperliche Substanz als aus Theilen zusammengesetzt angenommen wird, was ich schon (S. 12 mit Folgesatz zu S. 13) als widersinnig gezeigt habe. Ferner, wenn Jemand die Sache recht erwägen will, wird er sehen, daß alle jene Widersinnigkeiten (insofern Alles solche sind, worüber ich jetzt nicht streite), woraus sie schließen wollen, daß die ausgedehnte Substanz endlich sey, keineswegs daraus folgen, daß man eine unendliche Quantität annimmt, sondern weil sie die unendliche Quantität als meßbar und aus endlichen Theilen zusammengesetzt

annehmen, weßhalb sie aus den Widersinnigkeiten, die daraus folgen, nichts Anderes schließen können, als daß die unendliche Quantität nicht meßbar sey, und daß sie nicht aus endlichen Theilen zusammengesetzt seyn könne; und eben dieß ist es, was wir oben (S. 12 u. s. w.) bereits bewiesen haben; die gegen uns gerichteten Waffen treffen also eigentlich sie selbst. Wenn sie aber selbst aus dieser ihrer Widersinnigkeit doch schließen wollen, daß die ausgedehnte Substanz endlich seyn müsse, thun sie wahrlich nichts Anderes, als wenn Jemand daraus, weil er sich einbildet, der Kreis habe die Eigenschaften des Viereckes, schließt, der Kreis habe keinen Mittelpunkt, von welchem aus alle nach dem Umkreise gezogenen Linien gleich sind. Denn, um schließen zu können, daß die körperliche Substanz, welche nur als unendlich, nur als einig und nur als untheilbar begriffen werden kann (siehe S. 8, 5 und 12), endlich sind, stellen sie sich dieselbe als aus endlichen Theilen zusammengemischt, vielfach und theilbar vor. So wissen auch Andere, nachdem sie sich einbilden, daß die Linie aus Punkten bestehe, viele Gründe aufzufinden, wodurch sie darthun, daß die Linie nicht ins Unendliche getheilt werden könne. Und in der That ist es nicht minder widersinnig, zu behaupten,

daß die körperliche Substanz aus Körpern oder Theilen zusammengesetzt, als daß der Körper aus Flächen, die Flächen aus Linien, die Linien endlich aus Punkten zusammengesetzt seyen. Dieses müssen Alle, welche wissen, daß die klare Vernunft untrüglich ist, zugeben, und vornehmlich die, welche verneinen, daß es einen leeren Raum gibt. Denn, wenn die körperliche Substanz so getheilt werden könnte, daß ihre Theile real unterschieden wären, warum könnte dann nicht ein Theil vernichtet werden, während die übrigen, wie zuvor, unter sich verbunden bleiben? Und warum sollen alle so zusammenpassen, daß es keinen leeren Raum gibt? Von Dingen, welche real von einander unterschieden sind, kann eines ohne das andere seyn und in seinem Zustande bleiben. Da es also in der Natur keinen leeren Raum gibt (worüber an einer andern Stelle), sondern alle Theile sich so verbinden müssen, daß es keinen leeren Raum gibt, so folgt hieraus auch, daß sie nicht real unterschieden werden können, das heißt, daß die körperliche Substanz, insofern sie Substanz ist, nicht getheilt werden kann. Wenn aber Jemand fragt, warum wir von Natur so geneigt sind, die Quantität zu theilen, so antworte ich ihm, daß die Quantität auf zwei Arten von uns begriffen wird, nämlich

abstract oder oberflächlich, je nachdem wir uns nämlich sie selbst vorstellen, oder als Substanz, was blos durch den Verstand geschieht. Wenn wir also auf die Quantität achten, wie sie in der Vorstellung ist, was wir oft und leicht thun, finden wir sie endlich, theilbar und aus Theilen zusammengesetzt; wenn wir sie aber, wie sie in der Erkenntniß ist, betrachten und sie als Substanz begreifen, was sehr schwer geschieht, dann finden wir sie, wie wir schon hinlänglich gezeigt, unendlich, einig und untheilbar. Dieß wird Allen, welche zwischen Vorstellung und Erkenntniß zu unterscheiden wissen, hinlänglich deutlich seyn; besonders wenn man auch darauf achtet, daß die Materie überall dieselbe ist und in ihr nur Theile unterschieden werden, insofern wir uns die Materie als auf verschiedene Art bestimmt vorstellen, weßhalb ihre Theile nur der Daseynsweise nach, nicht aber real unterschieden werden. Wir begreifen z. B., daß das Wasser, insofern es Wasser ist, getheilt, und seine Theile von einander getrennt werden können, nicht aber, insofern es körperliche Substanz ist, denn als solche wird es nicht getrennt noch getheilt. Ferner, Wasser als Wasser wird erzeugt und zerstört, aber als Substanz wird es weder erzeugt noch zerstört; und hiermit glaube ich auch auf den zweiten

Beweis geantwortet zu haben, weil er sich auch darauf gründet, daß die Materie als Substanz theilbar, und aus Theilen zusammengesetzt ist. Und wäre dieses auch nicht, so sehe ich nicht, warum sie der göttlichen Natur unwürdig wäre, da (nach S. 14) es keine Substanz außer Gott geben kann, durch die sie leiden könnte. Alles, sage ich, ist in Gott, und Alles, was wird, wird blos durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und erfolgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens (wie ich bald zeigen werde); weßhalb man auf keine Art sagen kann, daß Gott durch ein anderes leide, oder daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sey, wenn sie auch als theilbar angenommen wird, wenn nur zugestanden wird, daß sie ewig und unendlich ist. Doch für jetzt genug hiervon.

Sechzehnter Satz. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Daseynsweisen (d. h. Alles, was der unendliche Verstand fassen kann) erfolgen.

Beweis. Dieser Satz muß Jedem deutlich seyn, der nur erwägt, daß der Verstand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges auf mehre Eigenschaften schließt, welche wirklich aus derselben (d. h. aus dem Wesen des Dinges selbst) nothwendig erfolgen, und auf desto mehre,

je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, das heißt, je mehr Realität das Wesen des definirten Dinges enthält. Da aber die göttliche Natur absolut unendliche Attribute hat (nach Def. 6), deren jedes das unendliche Wesen in seiner Art ausdrückt, muß also aus ihrer Nothwendigkeit Unendliches auf unendliche Daseynsweisen (d. h. alles, was der unendliche Verstand fassen kann) nothwendig erfolgen. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt, daß Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, die der unendliche Verstand fassen kann.

Zweiter Folgesatz. Zweitens folgt, daß Gott durch sich, nicht aber durch Hinzukommendes (accidens) die Ursache ist.

Dritter Folgesatz. Drittens folgt, daß Gott absolut die erste Ursache ist.

Siebenzehnter Satz. Gott handelt blos nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemanden gezwungen.

Beweis. Daß aus der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder (was dasselbe ist) aus den bloßen Gesetzen seiner Natur, absolut das Unendliche erfolge, haben wir eben S. 16 gezeigt, und S. 15 bewiesen, daß nichts ohne Gott seyn noch begriffen werden kann, sondern

daß Alles in Gott ist. Deßhalb kann nichts außer ihm seyn, wodurch er zum Handeln bestimmt oder gezwungen würde, und folglich handelt Gott blos nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemanden gezwungen. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt erstens, daß es keine Ursache gibt, welche Gott von Außen oder von Innen außer der Vollkommenheit seiner eigenen Natur zum Handeln bewegt.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens, daß Gott allein freie Ursache ist. Denn Gott allein ist nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da (nach S. 11 und Folgesatz zu S. 14) und handelt nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur (nach obigem Satze), und deßhalb ist er allein (nach Def. 7) freie Ursache. W. z. b. w.

Anmerkung. Andere meinen, Gott sey darum freie Ursache, weil er, wie sie meinen, bewirken kann, daß das, was wir als aus seiner Natur erfolgend angegeben haben, d. h. das, was in seiner Macht steht, nicht geschehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Dieß ist aber gerade, als wenn sie sagten, daß Gott bewirken kann, daß aus der Natur des Dreieckes nicht folge, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich wären, oder daß aus einer gegebenen Ursache nicht eine Wirkung erfolge, was widersinnig

ist. Ferner werde ich unten ohne Hülfe dieses Satzes zeigen, daß zu Gottes Natur weder Verstand noch Wille gehört. Ich weiß, daß Viele meinen, sie könnten beweisen, daß zu Gottes Natur der höchste Verstand und freie Wille gehören; denn sie sagen, sie wüßten nichts Vollkommeneres, das sie Gott zuschreiben könnten, als jenes, das bei uns die höchste Vollkommenheit ist. Ferner, obgleich sie Gott als den der That nach höchst Einsichtsvollen fassen, glauben sie doch nicht, daß er Alles, was er der That nach erkennt, zum Daseyn hervorbringen könne, denn auf diese Art meinen sie Gottes Macht zu zerstören. Wenn er Alles, sagen sie, was in seinem Verstande ist, geschaffen hätte, dann könnte er ja nichts mehr schaffen. Dieß halten sie für einen Widerspruch gegen die Allmacht Gottes, darum nehmen sie lieber an, daß Gott gegen Alles indifferent sey und nichts weiter schaffe, als was er nach einem gewissen absoluten Willen zu schaffen beschlossen. Ich glaube aber deutlich genug gezeigt zu haben (siehe S. 16), daß aus der höchsten Macht Gottes, oder aus seiner unendlichen Natur Unendliches auf unendliche Daseynsweisen, das heißt, Alles nothwendig geflossen sey, oder immer nach derselben Nothwendigkeit erfolge, auf dieselbe Art, wie aus der Natur des Dreieckes

von Ewigkeit und in Ewigkeit erfolgt, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich sind. Darum war Gottes Allmacht von Ewigkeit wirksam und wird in Ewigkeit in derselben Wirksamkeit beharren. Und auf diese Art wird Gottes Allmacht, wenigstens meinem Urtheile nach, weit vollkommener gesetzt. Ja, die Gegner scheinen Gottes Allmacht (man erlaube mir offen zu sprechen) zu leugnen, denn sie werden gezwungen zu gestehen, daß Gott unendliches Schaffbares erkenne, was er doch nie schaffen kann. Denn sonst, wenn er nämlich Alles, was er kennt, erschüfe, würde er, nach ihnen, seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen. Um also Gott vollkommen zu setzen, kommen sie dahin, daß sie zugleich annehmen müssen, er könne nicht Alles, worüber sich seine Macht erstreckt, bewirken; Widersinnigeres oder Gottes Allmacht mehr Widersprechendes, als dieß, kann wohl nicht erdichtet werden. Ferner, um auch von Verstand und Willen, welche man Gott gewöhnlich zuschreibt, hier etwas zu sagen, so muß, wenn Verstand und Wille zu Gottes ewigem Wesen gehören, unter beiden Eigenschaften gewiß etwas Anderes verstanden werden, als was man gewöhnlich darunter versteht; denn Verstand und Wille, welche das Wesen Gottes ausmachten, müßten von unserem

Verstande und Willen himmelweit verschieden seyn, und könnten nur im Namen sich gleich seyn, nicht anders nämlich, als der Hund, das himmlische Sternbild, und der Hund, das bellende Thier, sich gleich sind. Dieß will ich so beweisen. Wenn der Verstand zur göttlichen Natur gehört, wird er nicht, wie unser Verstand, später als die begriffenen Dinge (wie die Meisten annehmen), oder auch von Natur mit ihnen zugleich seyn, da ja Gott durch die Causalität früher ist, als alle Dinge (nach Folgesatz 1 zu S. 16); sondern umgekehrt die Wahrheit und das formale Wesen der Dinge ist, deßhalb ein solches, weil es als solches in Gottes Verstand, objectiv da ist. Deßhalb ist der Verstand Gottes, insofern er als das Wesen Gottes ausmachend begriffen wird, in der That die Ursache der Dinge, sowohl ihrer Wesenheit, als ihres Daseyns. Dieß scheinen auch die bemerkt zu haben, welche behaupteten, daß Gottes Verstand, Wille und Macht ein und dasselbe sey. Da also Gottes Verstand die einzige Ursache der Dinge ist, nämlich (wie wir gezeigt haben) sowohl ihrer Wesenheit als ihres Daseyns, so muß er selbst sich nothwendig, sowohl in Rücksicht der Wesenheit, als in Rücksicht des Daseyns, von ihnen unterscheiden. Denn das Verursachte unterscheidet sich genau darin

von seiner Ursache, was es von der Ursache hat. Z. B. der Mensch ist die Ursache des Daseyns, nicht aber des Wesens eines andern Menschen, denn dieses ist eine ewige Wahrheit, und deßhalb können sie dem Wesen nach einander ganz gleich seyn; im Daseyn aber müssen sie sich unterscheiden, und deßhalb, wenn das Daseyn des Einen aufhört, hört darum nicht das des Andern auf; wenn aber das Wesen des Einen zerstört und verfälscht werden könnte, würde auch das Wesen des Andern zerstört. Deßhalb muß das Ding, welches die Ursache des Wesens und Daseyns einer Wirkung ist, von dieser Wirkung, sowohl in Rücksicht des Wesens, als in Rücksicht des Daseyns, verschieden seyn. Nun ist Gottes Verstand die Ursache des Wesens und Daseyns unseres Verstandes, also unterscheidet sich Gottes Verstand, insofern er als das göttliche Wesen ausmachend erkannt wird, von unserem Verstande, sowohl in Rücksicht des Wesens, als in Rücksicht des Daseyns, und kann in nichts, als dem Namen nach, ihm gleich seyn, wie ich zeigen wollte. Hinsichtlich des Willens wird der Beweis eben so geführt, wie Jeder leicht einsehen kann.

Achtzehnter Satz. Gott ist die innewohnende, nicht aber die vorübergehende äußerliche Ursache aller Dinge.

Beweis. Alles, was ist, ist in Gott und muß aus Gott begriffen werden (nach S. 15), und darum ist Gott (nach Folgesatz 1 zu S. 16) die Ursache der Dinge, welche in ihm sind. Dieß ist das erste. Sodann kann es außer Gott keine Substanz geben (nach S. 14), das heißt (nach Def. 3), ein Ding, das außerhalb Gott in sich sey. Dieß war das zweite. Gott ist also aller Dinge innewohnende, nicht aber von außen berührende Ursache. W. z. b. w.

Neunzehnter Satz. Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.

Beweis. Denn Gott ist (nach Def. 6) die Substanz, welche (nach S. 11) nothwendig da ist, d. h. (nach S. 7), zu deren Natur das Daseyn gehört, oder (was dasselbe ist) aus deren Definition folgt, daß sie da sey, und deßhalb ist er (nach Def. 8) ewig. Ferner ist unter Gottes Attributen das zu verstehen, was (nach Def. 4) das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt, d. h. das, was zur Substanz gehört, eben dieß, sage ich, müssen die Attribute selbst enthalten. Nun gehört zur Natur der Substanz (wie ich schon aus S. 7 bewiesen habe) die Ewigkeit, folglich muß jedes Attribut die Ewigkeit enthalten, und folglich sind alle ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz erhellt auch ganz

deutlich aus der Art, wie ich (S. 11) das Daseyn Gottes bewiesen habe. Aus diesem Beweise, sage ich, ist klar, daß Gottes Daseyn wie sein Wesen eine ewige Wahrheit ist. Sodann habe ich (S. 19, Theil 1 der Prinzipien des Cartesius) noch auf eine andere Art die Ewigkeit Gottes bewiesen und brauche dieß hier nicht zu wiederholen.

Zwanzigster Satz. Gottes Daseyn und Gottes Wesen ist ein und dasselbe.

B e w e i s. Gott und alle seine Attribute sind (nach dem vor. Satze) ewig, d. h. (nach Def. 8) jedes einzelne seiner Attribute drückt das Daseyn aus. Dieselben Attribute Gottes also, welche (nach Def. 4) Gottes ewiges Wesen ausdrücken, drücken zugleich sein ewiges Daseyn aus, d. h. eben das, was das Wesen Gottes ausmacht, macht auch zugleich das Daseyn aus, und also ist dieß und sein Wesen ein und dasselbe. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt erstens, daß das Daseyn Gottes, wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit ist.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens, daß Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich sind; denn, wenn sie in Rücksicht des Daseyns verändert würden, müßten sie auch (nach obigem Satz) in Rücksicht des Wesens verändert werden,

d. h., wie an sich klar, aus wahren zu falschen werden, was widersinnig ist.

Einundzwanzigster Satz. Alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs erfolgt, mußte immer und unendlich da seyn, oder ist vermöge dieses Attributes ewig und unendlich.

Beweis. Man nehme (wenn man es leugnen will, möglicher Weise an, daß aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs etwas erfolge, was endlich ist und ein begrenztes Daseyn hat, oder Dauer, z. B. die Idee Gottes im Denken. Nun ist aber das Denken, da es als Attribut Gottes angenommen wird, nothwendig (nach S. 11) seiner Natur nach unendlich; insofern es aber die Idee Gottes hat, wird es als endlich angenommen. Aber (nach Def. 2) kann es als endlich nur begriffen werden, wenn es durch das Denken selbst begrenzt wird; jedoch nicht durch das Denken selbst, insofern es die Idee Gottes ausmacht; denn insofern wird es eben als endlich angenommen; also durch das Denken, insofern es die Idee Gottes nicht ausmacht, welches dennoch (nach S. 11) nothwendig da seyn muß. Es gibt also ein Denken, welches nicht die Idee Gottes ausmacht, und darum folgt nicht aus seiner Natur, insofern es absolutes

Denken ist, nothwendig die Idee Gottes. (Denn es wird ein die Idee Gottes ausmachendes und ein sie nicht ausmachendes angenommen.) Dieß ist gegen die Voraussetzung. Wenn also die Idee Gottes im Denken, oder sonst etwas (es ist gleich, was man annimmt, denn der Beweis ist allgemein) in einem Attribute Gottes aus der Nothwendigkeit der absoluten Natur des Attributs selbst erfolgt, so muß es nothwendig unendlich seyn. Dieß war das erste. Ferner kann das, was aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs auf diese Weise erfolgt, keine begrenzte Natur haben. Denn, leugnet man dieß, so nehme man an, es wäre ein Ding, welches aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs folgt, in einem Attribute Gottes vorhanden, z. B. die Idee Gottes im Denken und von dieser nehme man an, sie sey einst nicht da gewesen, oder werde einst nicht da seyn. Da nun aber das Denken als ein Attribut Gottes angenommen wird, muß es auch nothwendig und unveränderlich da seyn (nach S. 11 und Folgesatz 2 zu S. 20). Sonach müßte das Denken ohne die Idee Gottes über die Grenzen der Dauer der Idee Gottes hinaus da seyn (denn es wird angenommen, sie sey einst nicht da gewesen) oder werde nicht da seyn. Dieß ist aber gegen die Voraussetzung.

denn es wird angenommen, daß aus dem gegebenen Denken die Idee Gottes nothwendig erfolge. Also kann die Idee Gottes im Denken, oder sonst etwas, was nothwendig aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, keine begrenzte Dauer haben, sondern ist durch eben dieses Attribut ewig. Dieß war das zweite. Zu bemerken ist, daß eben dieß auch von jeder andern Sache behauptet werden muß, die in einem Attribute Gottes aus der absoluten Natur Gottes nothwendig erfolgt.

Zweiundzwanzigster Satz. Alles, was aus einem andern Attribute Gottes erfolgt, inwiefern es durch eine solche Modification modificirt wird, die eben dadurch sowohl nothwendig als unendlich da ist, muß auch nothwendig und unendlich da seyn.

Beweis. Der Beweis dieses Satzes wird auf dieselbe Art, wie der Beweis des vorigen, geführt.

Dreiundzwanzigster Satz. Jede Daseynsweise, welche nothwendig und unendlich da ist, mußte unendlich folgen, entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs, oder aus einem Attribute, das durch eine nothwendig und unendlich daseyende Modification modificirt ist.

Beweis. Denn die Daseynsweise ist in einem andern, durch welches sie begriffen werden muß (nach Def. 5), d. h. (nach S. 15), sie ist in Gott allein und kann aus Gott allein begriffen werden. Wenn also die Daseynsweise als nothwendig daseyend und unendlich seyend begriffen wird, so muß dieses beide nothwendig aus einem Attribute Gottes geschlossen oder wahrgenommen werden, insofern dieß als Unendlichkeit und Nothwendigkeit des Daseyns, oder (was nach Def. 8 dasselbe ist) Ewigkeit ausdrückend begriffen wird, d. h. (nach Def. 6 und S. 19) insofern es absolut betrachtet wird. Die Daseynsweise also, welche nothwendig und unendlich da ist, mußte aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes erfolgen; und dieß entweder unmittelbar (worüber S. 21), oder durch Vermittlung einer Modification, welche aus der absoluten Natur des Attributs erfolgt, d. h. (nach obigem Satze) welche nothwendig und unendlich da ist. W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Satz. Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt nicht ihr Daseyn in sich.

Beweis. Dieser erhellt aus Def. 1; denn dasjenige, dessen Natur (nämlich an sich betrachtet) das Daseyn in sich schließt, ist Ursache seiner

selbst und ist da aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß Gott nicht blos die Ursache ist, daß die Dinge anfangen, da zu seyn, sondern auch, daß sie im Daseyn beharren, oder (um einen scholastischen Ausdruck zu gebrauchen) Gott ist die Ursache der Existenz der Dinge. Denn, mögen die Dinge da seyn oder nicht da seyn, so finden wir, wenn wir auf ihr Wesen achten, daß dieses weder Daseyn noch Dauer in sich schließt; und deßhalb kann ihr Wesen weder Ursache ihres Daseyns noch ihrer Dauer seyn, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein das Daseyn gehört (nach Folgesatz 1 zu S. 14).

Fünfundzwanzigster Satz. Gott ist nicht nur die wirkende Ursache des Daseyns, sondern auch des Wesens der Dinge.

Beweis. Verneinte man dieß, so wäre also Gott nicht die Ursache des Wesens der Dinge, und also kann (nach Ax. 4) das Wesen der Dinge ohne Gott begriffen werden; dieß ist aber (nach S. 15) widersinnig, folglich ist Gott auch die Ursache des Wesens der Dinge. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz folgt deutlicher aus Satz 16, denn aus diesem folgt, daß aus der vorhandenen göttlichen Natur sowohl das Wesen als das Daseyn der Dinge nothwendig

geschlossen werden müsse; und, um es mit einem Worte zu sagen, in dem Sinne, wonach Gott Ursache seiner selbst genannt wird, muß er auch Ursache aller Dinge genannt werden, was noch deutlicher aus dem nachstehenden Folgesatz erhellen wird.

Folgesatz. Die particulären Dinge sind nichts als Erregung oder Daseynsweisen der Attribute Gottes, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. Der Beweis erhellt aus S. 15 und Def. 5.

Sechsundzwanzigster Satz. Ein Ding, das etwas zu wirken bestimmt ist, wurde nothwendig so von Gott bestimmt, und was von Gott nicht bestimmt ist, kann sich nicht selbst zum Wirken bestimmen.

Beweis. Das, wonach man von den Dingen sagt, daß sie etwas zu wirken bestimmt seyen, ist nothwendig etwas Positives (wie an sich klar), also ist Gott, vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur, die wirkende Ursache sowohl von dem Wesen als von dem Daseyn desselben (nach S. 25 und 16). Dieß war das erste. Hieraus folgt auch der zweite Theil des Satzes auf das Deutlichste. Denn, wenn ein Ding, welches nicht von Gott bestimmt ist, sich selbst

bestimmen könnte, so wäre der erste Theil hiervon falsch, was, wie wir gezeigt, widersinnig ist.

Siebenundzwanzigster Satz. Ein Ding, das von Gott etwas zu wirken bestimmt ist, kann sich selbst nicht unbestimmt machen.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus Axiom 3.

Achtundzwanzigster Satz. Jedes Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, kann nicht da seyn und nicht zum Wirken bestimmt werden, ohne zum Daseyn und Wirken von einer andern Ursache bestimmt zu werden, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat. Und wiederum kann diese Ursache auch nicht da seyn und nicht zum Wirken bestimmt werden, ohne von einer andern, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, zum Daseyn und Wirken bestimmt zu werden, und so in das Unendliche.

Beweis. Was zum Daseyn und Wirken bestimmt ist, wurde von Gott so bestimmt (nach S. 26 und Folges. zu S. 24). Was aber endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, konnte nicht von der absoluten Natur eines göttlichen Attributs hervorgebracht werden; denn alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs erfolgt, ist unendlich und ewig (nach S. 21). Es

mußte also aus Gott oder einem Attribute desselben erfolgen, wiefern dieß von einer gewissen Daseynsweise afficirt betrachtet wird. Denn außer Substanz und Daseynsweise gibt es nichts (nach Ar. 1 und Def. 3 und 5), und die Daseynsweisen sind (nach Folgesatz zu S. 25) nichts als Erregungen der Attribute Gottes. Aber aus Gott oder einem Attribute desselben, insofern es durch eine Modification bestimmt ist, welche ewig und unendlich ist, konnte es auch nicht erfolgen (nach S. 22). Es mußte also erfolgen oder zum Daseyn und Wirken bestimmt werden von Gott oder einem Attribute desselben, wiefern dieses durch eine Modification modificirt ist, welche endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat. Dieß war das erste. Ferner mußte diese Ursache oder diese Daseynsweise (aus demselben Grunde, aus welchem wir den ersten Theil dieses Satzes eben bewiesen haben) wieder von einer andern bestimmt werden, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, und wieder diese letzte (aus demselben Grunde) von einer andern, und so immerfort (aus demselben Grunde) in das Unendliche. W. z. b. w.

Anmerkung. Da Einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußte, nämlich das, was aus seiner absoluten Natur nothwendig

erfolgt, indem dieß erste alles vermittelte, was doch ohne Gott weder seyn noch begriffen werden kann, so folgt hieraus: erstens, daß Gott die absolut nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge ist, nicht aber in ihrer Gattung, wie man sagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder seyn noch begriffen werden (nach S. 15 und Folgesatz zu S. 24). Es folgt zweitens, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der einzelnen Dinge genannt werden kann, es sey denn etwa deßhalb, damit wir diese von den Dingen, welche er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus seiner absoluten Natur erfolgen, unterscheiden. Denn unter entfernter Ursache verstehen wir eine solche, welche mit der Wirkung auf keine Weise verbunden ist; aber Alles, was ist, ist in Gott und hängt so von Gott ab, daß es ohne ihn weder seyn noch begriffen werden kann.

Neunundzwanzigster Satz. Es gibt in der Natur nichts Zufälliges, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise da zu seyn und zu wirken.

Beweis. Alles, was ist, ist in Gott (nach S. 15), Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden. Denn (nach S. 11), ist er

nothwendig und nicht zufällig da. Ferner sind die Daseynsweisen der göttlichen Natur auch nothwendig, nicht aber zufällig aus ihr erfolgt (nach S. 16), und das, entweder insofern die göttliche Natur absolut (nach S. 21), oder wiefern sie als auf gewisse Art zur Thätigkeit bestimmt, betrachtet wird (nach S. 27). Ferner ist Gott die Ursache dieser Daseynsweisen nicht nur, insofern sie einfach da sind (nach Folgesatz zu S. 24), sondern auch (nach S. 26) insofern sie als zu einem Wirken bestimmt betrachtet werden. Wenn sie von Gott (nach demselben S.) nicht bestimmt sind, ist es unmöglich, nicht aber zufällig, daß sie sich selbst bestimmen, und umgekehrt (nach S. 27), wenn sie von Gott bestimmt sind, ist es unmöglich, nicht aber zufällig, daß sie sich selbst unbestimmt machen. Sonach ist Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht nur da zu seyn, sondern auch auf eine gewisse Weise da zu seyn und zu wirken, und es gibt nichts Zufälliges. W. z. b. w.

Anmerkung. Bevor ich weiter gehe, will ich hier erklären oder vielmehr erinnern, was bei uns unter wirkender Natur (natura naturans), und was unter gewordener Natur (natura naturata) zu verstehen ist. Denn ich glaube, aus dem Vorigen ergibt sich schon, daß wir unter

wirkender Natur das verstehen, was in sich ist und aus sich begriffen wird, oder die Attribute der Substanz, welche ewiges und unendliches Wesen ausdrücken (nach Folgesatz 1 zu S. 14, und Folgesatz 2 zu S. 17), Gott, insofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter gewordener Natur aber verstehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder jedes göttlichen Attributs erfolgt; d. h. alle Daseynsweisen der Attribute Gottes, insofern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können.

Dreißigster Satz. Der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verstand muß die Attribute und die Erregungen Gottes fassen und nichts Anderes.

Beweis. Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen (nach Ax. 6), d. h. (wie an sich klar) das, was im Verstande objectiv enthalten ist, muß nothwendig in der Natur gegeben seyn. Nun gibt es in der Natur (nach Folgesatz 1 zu S. 14) nur eine Substanz, nämlich Gott, und keine anderen Erregungen (nach S. 15) als die, welche in Gott sind und welche (nach demselben S.) ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können. Also muß

der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verstand die Attribute Gottes und die Erregungen Gottes fassen und nichts Anderes. W. z. b. w.

Einunddreißigster Satz. Der Verstand in der Wirklichkeit, sey er endlich oder unendlich, so wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe u. s. w., müssen zur gewordenen Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden.

Beweis. Denn unter Verstand (wie an sich klar) verstehen wir nicht das absolute Denken, sondern nur eine gewisse Daseynsweise des Denkens, welche Daseynsweise sich von anderen, nämlich der Begierde, der Liebe u. s. w., unterscheidet, und deßhalb (nach Def. 5) aus dem absoluten Denken begriffen werden muß, nämlich (nach S. 15 und Def. 6) aus einem Attribute Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrückt, so begriffen werden muß, daß es ohne dasselbe weder seyn noch begriffen werden kann, und folglich (nach Anmerkung zu S. 29) zur gewordenen Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden muß, wie auch die übrigen Daseynsweisen des Denkens. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Grund, warum ich hier vom Verstande in der Wirklichkeit spreche, ist nicht, weil ich zugebe, es gäbe einen Verstand in der Möglichkeit, sondern weil ich alle Verwirrung

zu vermeiden trachte, wollte ich nur von einem ganz deutlich aufgefaßten Dinge sprechen, nämlich vom Verstehen selbst; denn deutlicher als dieß können wir nichts auffassen; denn wir können nichts verstehen, was nicht zur vollkommeneren Erkenntniß des Verstehens führte.

Zweiunddreißigster Satz. Der Wille kann nicht freie Ursache, sondern nur nothwendige genannt werden.

Beweis. Der Wille ist nur eine gewisse Daseynsweise des Denkens, wie der Verstand, folglich kann (nach S. 28) jedes Wollen nur da seyn und zum Wirken bestimmt werden, wenn es von einer andern Ursache bestimmt wird, und diese wieder von einer andern und so fort ins Unendliche. Wenn der Wille als unendlich angenommen würde, müßte er auch zum Daseyn und Wirken bestimmt werden, von Gott, nicht insofern dieser absolut unendliche Substanz ist, sondern insofern er ein Attribut hat, welche das unendliche und ewige Wesen des Denkens ausdrückt (nach S. 23). In jeder Weise also, er mag als endlich oder unendlich begriffen werden, erheischt er eine Ursache, durch welche er zum Daseyn und Wirken bestimmt wird, und folglich (nach Def. 7) kann er nicht freie Ursache, sondern

nur nothwendige oder gezwungene genannt werden. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt erstens, daß Gott nicht nach Freiheit des Willens wirkt.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens, daß Wille und Verstand sich so zu Gottes Natur verhalten, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt wie alles Natürliche, welches (nach S. 29), um da zu seyn und zu wirken, von Gott auf eine gewisse Weise bestimmt werden muß. Denn der Wille bedarf, wie alles Uebrige, einer Ursache, durch welche er da zu seyn und zu wirken auf gewisse Weise bestimmt wird. Und obgleich aus einem gegebenen Willen oder Verstand Unendliches erfolgt, kann deßhalb dennoch von Gott eben so wenig gesagt werden, daß er aus Freiheit des Willens handle, als wegen dessen, was aus Bewegung und Ruhe erfolgt (denn auch aus diesen erfolgt Unendliches), gesagt werden kann, daß er aus Freiheit der Bewegung und Ruhe handle; darum gehört der Wille eben so wenig zur Natur Gottes, als das übrige Natürliche, sondern er verhält sich auf dieselbe Weise zu ihr, wie Bewegung und Ruhe und alles Uebrige, was, wie ich gezeigt habe, aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt und auf

gewisse Weise da zu seyn und zu wirken von ihr bestimmt wird.

Dreiunddreißigster Satz. Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind.

Beweis. Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig erfolgt (nach S. 16) und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise da zu seyn und zu wirken (nach S. 20). Wenn also die Dinge von anderer Natur seyn, oder auf andere Weise zum Wirken hätten bestimmt werden können, so daß die Ordnung der Natur eine andere wäre, so hätte demnach auch die Natur Gottes eine andere seyn können, als sie jetzt ist, und folglich (nach S. 11) müßte jene andere auch da seyn, und sonach könnte es zwei oder mehre Götter geben, was (nach Folgesatz 1 zu S. 14) widersinnig ist. Deßhalb konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung 2c. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Da ich hierdurch sonnenklar gezeigt habe, daß es durchaus nichts in den Dingen gibt, weßhalb sie zufällig genannt werden könnten, will ich kurz erläutern, was unter zufällig bei uns zu verstehen sei, jedoch vorher,

was unter nothwendig und unmöglich. Ein Ding heißt nothwendig entweder in Beziehung auf sein Wesen, oder in Beziehung auf die Ursache. Denn das Daseyn eines Dinges erfolgt nothwendig entweder aus seinem Wesen und seiner Definition, oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Sodann wird auch aus diesen Gründen ein Ding unmöglich genannt, nämlich weil entweder sein Wesen oder seine Definition einen Widerspruch enthält, oder weil es keine äußere Ursache gibt, welche ein solches Ding hervorzubringen bestimmt wäre. Zufällig aber wird ein Ding nur in Rücksicht eines Mangels unserer Erkenntniß genannt. Denn ein Ding, von dem wir nicht wissen, ob sein Wesen einen Widerspruch enthält, oder von dem wir sehr gut wissen, daß es keinen Widerspruch enthält, aber dennoch von seinem Daseyn nichts mit Bestimmtheit behaupten können, weil uns nämlich die Ordnung der Ursachen unbekannt ist, dieß kann uns nie weder nothwendig noch unmöglich scheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig oder möglich.

2. Anmerkung. Aus dem Vorhergehenden folgt deutlich, daß die Dinge in der höchsten Vollkommenheit von Gott hervorgebracht wurden, da sie ja aus der vorhandenen vollkommensten

Natur nothwendig erfolgt sind. Und dieß zeiht Gott keiner Unvollkommenheit, denn seine Vollkommenheit zwingt uns zu dieser Behauptung. Ja, aus dem Gegentheile würde klar folgen (wie wir so eben gezeigt), daß Gott nicht höchst vollkommen sei, weil man nämlich, wenn die Dinge auf eine andere Weise hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur zuschreiben müßte, verschieden von der, welche wir aus der Betrachtung des vollkommensten Seyenden ihm zuzuschreiben gezwungen sind. Ich zweifle aber nicht, daß Viele diese Meinung als widersinnig verspotten und sich nicht bemühen werden, sie zu überlegen, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil sie gewohnt sind, Gott eine andere Freiheit zuzuschreiben, welche von der, welche wir (Def. 6) angenommen haben, nämlich einem absoluten Willen, weit entfernt ist. Ich zweifle aber auch nicht, daß, wenn sie die Sache überlegen und die Reihenfolge unserer Beweise gehörig bei sich überdenken wollen, sie endlich eine solche Freiheit, wie sie jetzt Gott zuschreiben, nicht blos als thöricht, sondern auch als ein großes Hinderniß des Wissens gänzlich verwerfen werden. Es ist nicht nöthig, hier das zu wiederholen, was in der Anmerkung zu Satz 17 gesagt wurde; um ihrentwillen will ich aber

noch zeigen, daß, wenn man auch einräumt, daß der Wille zum Wesen Gottes gehört, aus seiner Vollkommenheit dennoch folge, daß die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott erschaffen werden konnten. Dieß wird leicht zu zeigen seyn, wenn wir zuvörderst das betrachten, was sie selbst zugeben, daß es nämlich von dem Beschlusse und dem Willen Gottes allein abhänge, daß jedes Ding das werde, was es ist. Denn sonst wäre Gott nicht Ursache aller Dinge. Ferner, daß alle Beschlüsse Gottes von Ewigkeit her von Gott selbst gefaßt waren, denn sonst würde er der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit geziehen. Da es aber im Ewigen kein Wann, kein Vorher und kein Nachher gibt, so folgt deßhalb aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott nie etwas Anderes beschließen könne, noch je gekonnt habe; oder daß Gott vor seinen Beschlüssen weder gewesen sey, noch ohne sie seyn könne. Aber, sagen sie, nimmt man auch an, daß Gott eine andere Natur gemacht hätte, oder daß er von Ewigkeit etwas Anderes über die Natur und ihre Ordnung beschlossen hätte, so würde hieraus doch keine Unvollkommenheit in Gott folgen. Wenn sie dieß aber sagen, räumen sie zugleich ein, Gott könne seine Beschlüsse ändern. Denn hätte

Gott über die Natur und ihre Ordnung etwas Anderes beschlossen, als er beschlossen hat, d. h. hätte er etwas Anderes über die Natur gewollt und sich vorgenommen, so hätte er nothwendig einen andern Verstand gehabt, als er jetzt hat, und einen andern Willen, als er jetzt hat. Und wenn man Gott einen andern Verstand und einen andern Willen, ohne eine Veränderung seines Wesens und seiner Vollkommenheit, zuschreiben darf, wo ist ein Grund, warum er nicht jetzt seine Beschlüsse über die geschaffenen Dinge ändern, und dennoch gleich vollkommen bleiben könnte? Denn es ist ja einerlei in Rücksicht seines Wesens und seiner Vollkommenheit, wie man seinen Verstand und Willen, in Bezug auf die geschaffenen Dinge und ihre Ordnung, begreift. Ferner gestehen alle Philosophen, die ich kenne, es gebe in Gott keinen Verstand der Möglichkeit nach, sondern nur der Wirklichkeit nach. Da aber sein Verstand und Wille sich nicht von seinem Wesen unterscheiden, wie auch Alle zugeben, so folgt hieraus auch, daß, wenn Gott einen anderen Verstand und anderen Willen der Wirklichkeit nach gehabt hätte, auch sein Wesen nothwendig ein anderes wäre, und ferner (wie ich Anfangs geschlossen habe), wenn die Dinge anders, als sie jetzt sind, von Gott hervorgebracht

wären, so müßte Gottes Verstand und sein Wille, d. h., wie eingestanden wird, sein Wesen, ein anderes seyn, was widersinnig ist. Da also die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten und die Wahrheit dieses aus der höchsten Vollkommenheit Gottes erfolgt, so kann uns gewiß keine gesunde Vernunft glauben machen, daß Gott nicht Alles, was in seinem Verstande ist, mit derselben Vollkommenheit habe schaffen wollen, mit welcher er Alles erkennt. Aber, sagen sie, in den Dingen ist weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, sondern das, was in ihnen ist, weßhalb sie vollkommen oder unvollkommen sind, gut oder schlecht genannt werden, hängt nur vom Willen Gottes ab, und folglich, wenn Gott gewollt hätte, hätte er bewirken können, daß das, was jetzt Vollkommenheit ist, die höchste Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt. Aber, was wäre dieß anders, als offenbar behaupten, daß Gott, welcher das, was er will, nothwendig erkennt, durch seinen Willen bewirken könne, daß er die Dinge auf andere Art erkenne, als er sie erkennt? Dieß, wie eben gezeigt, ist höchst widersinnig. Darum kann ich den Beweis gegen sie selbst folgendermaßen zurückwenden. Alles hängt von der Macht Gottes ab. Damit

sich die Dinge also anders verhalten könnten, müßte nothwendig der Wille Gottes sich auch anders verhalten. Nun kann sich der Wille Gottes nicht anders verhalten (wie wir oben aus Gottes Vollkommenheit aufs Deutlichste gezeigt haben), also können sich auch die Dinge nicht anders verhalten. Ich gestehe, daß diese Meinung, welche Alles einem gewissen indifferenten Willen Gottes unterwirft und Alles von seinem Gutdünken abhängen läßt, weniger vom Wahren entfernt ist, als die Meinung derjenigen, welche annehmen, daß Gott Alles unter der Rücksicht des Guten thue. Denn diese scheinen etwas außer Gott zu setzen, was nicht von Gott abhängt, worauf Gott, wie auf ein Vorbild, im Wirken Acht gibt, oder worauf er, wie auf ein bestimmtes Ziel, lossteuert. Dieß ist wahrlich nichts anders, als Gott dem Schicksal unterwerfen; Widersinnigeres kann nicht von Gott behauptet werden, von ihm, den wir als erste und einzige freie Ursache des Wesens und Daseyns aller Dinge dargestellt haben. Deßhalb ist es nicht nöthig, bei der Widerlegung dieses Unsinns die Zeit zu verlieren.

Vierunddreißigster Satz. Die Macht Gottes ist sein Wesen selbst.

Beweis. Denn aus der bloßen Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, daß Gott

die Ursache seiner selbst (nach S. 11) und (nach S. 16 und dessen Folgesatz) aller Dinge ist. Demnach ist die Macht Gottes, wodurch er selbst und Alles ist und handelt, sein Wesen selbst. W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Satz. Alles, was wir, als in Gottes Macht stehend, begreifen, das ist nothwendig.

Beweis. Denn Alles, was in Gottes Macht ist, dieß muß (nach vor. S.) so in seinem Wesen begriffen seyn, daß es nothwendig daraus folgt, und also ist es nothwendig. W. z. b. w.

Sechsunddreißigster Satz. Nichts ist da, aus dessen Natur nicht eine Wirkung erfolgte.

Beweis. Alles, was da ist, drückt Gottes Natur oder Wesen auf eine gewisse und bestimmte Weise aus (nach S. 25), d. h. (nach S. 34) Alles, was da ist, drückt Gottes Macht, welche die Ursache aller Dinge ist, auf gewisse und bestimmte Weise aus, und folglich (nach S. 16) muß aus Allem eine Wirkung erfolgen.

Anhang.

Hiermit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenschaften erläutert, nämlich daß er nothwendig da ist; daß er aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt; daß und wie er die freie Ursache aller Dinge ist; daß Alles in Gott ist und so von ihm abhängt, daß es ohne ihn weder seyn noch begriffen werden kann, und endlich, daß Alles von Gott vorher bestimmt war, nicht zwar aus Freiheit des Willens oder absolutem Gutdünken, sondern aus der absoluten Natur oder unendlichen Macht Gottes. Ferner habe ich überall, wo sich Gelegenheit dazu gab, die Vorurtheile wegzuräumen gesucht, die der Auffassung meiner Beweise hinderlich seyn konnten. Weil aber noch gar viele Vorurtheile übrig sind, welche auch, ja am meisten verhindern könnten und können, daß man den Zusammenhang der Dinge, in der Weise, wie ich ihn entwickelt habe, auffassen könne, hielt ich es der Mühe werth, sie hier der Prüfung der Vernunft zu unterwerfen. Da aber alle Vorurtheile, welche ich hier zu bezeichnen unternehme, von dem einen abhängen, daß nämlich die Menschen gemeiniglich voraussetzen, alle Dinge in der Natur handelten, wie sie selbst, wegen eines Zweckes, ja, daß sie als gewiß

aufstellen, daß Gott selbst Alles zu einem gewissen bestimmten Zwecke lenke (denn sie sagen, Gott habe Alles des Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, damit dieser ihn verehre), so will ich dieß Eine zuerst betrachten, indem ich nämlich zuerst die Ursache aufsuche, weßhalb die Meisten in diesem Vorurtheile stecken, und alle von Natur so geneigt sind, es zu hegen. Sodann will ich die Unrichtigkeit desselben nachweisen und endlich zeigen, wie hieraus die Vorurtheile von gut und böse, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit und dgl. entstanden sind. Dieses jedoch aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten, dazu ist hier nicht der Ort. Es wird hier genügen, wenn ich als Grundsatz das annehme, was Alle zugeben müssen, nämlich dieß, daß alle Menschen der Ursachen der Dinge unkundig geboren werden und daß alle das Bestreben haben, das ihnen Nützliche zu suchen, dessen sie sich bewußt sind. Hieraus folgt erstens, daß die Menschen sich für frei halten, weil sie sich ihres Wollens und ihres Bestrebens bewußt sind und an die Ursachen, von welchen sie disponirt werden, etwas zu begehren und zu wollen, da sie ihrer unkundig sind, nicht im Traume denken. Es folgt zweitens, daß die

Menschen Alles wegen eines Zweckes thun, nämlich wegen des Nützlichen, das sie begehren. Daher kömmt es, daß sie immer nur die Entzwecke der vollbrachten Dinge zu wissen begehren, und wenn sie sie gehört, zufrieden sind, weil sie nämlich keine Ursache haben, weiter in Ungewißheit zu seyn. Können sie diese aber von keinem andern erfahren, so bleibt ihnen nichts übrig, als sich an sich selbst zu wenden und über die Zwecke, von welchen sie selbst zu dergleichen bestimmt zu werden pflegen, nachzusinnen, und so beurtheilen sie nothwendig nach ihrer Sinnesweise die Sinnesweise eines Andern. Ferner, da sie in sich und außer sich allerlei Mittel finden, die sehr viel zur Erreichung ihres Nutzens beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Thiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten, das Meer Fische zu ernähren u. s. w., so kömmt es daher, daß sie Alles in der Natur als Mittel zu ihrem Nutzen betrachten; und weil sie wissen, daß jene Mittel von ihnen aufgefunden, nicht aber hervorgebracht sind, so wár dieß die Ursache zu dem Glauben, irgend ein Anderer sey es, der jene Mittel zu ihrem Nutzen zubereitet habe. Denn nachdem sie die Dinge als Mittel betrachteten, konnten sie nicht glauben, daß diese sich selbst gemacht hätten,

sondern sie mußten aus den Mitteln, welche sie sich zu bereiten pflegen, schließen, es gäbe einen oder einige mit menschlicher Freiheit begabte Lenker der Natur, die Alles für sie besorgt, und Alles zu ihrem Nutzen gemacht hätten. Auch die Sinnesweise dieser mußten sie, da sie nie etwas darüber gehört hatten, nach der ihrigen beurtheilen, und deßhalb nahmen sie an, die Götter lenkten Alles zum Nutzen der Menschen, um die Menschen sich zu verbinden und auf das Höchste von ihnen geehrt zu werden. Daher kam es, daß jeder nach seiner Sinnesweise verschiedene Arten, Gott zu verehren, ausdachte, damit Gott ihn mehr als die Uebrigen liebe, und die ganze Natur zur Befriedigung seiner blinden Begierde und unersättlichen Habsucht lenke. Und so verwandelte sich dieses Vorurtheil in Aberglauben und trieb tiefe Wurzeln in den Gemüthern; und dieß war der Grund, weßhalb Jeder mit größter Anstrengung die Endzwecke aller Dinge zu erkennen und zu erklären suchte. Aber während sie zu zeigen suchten, daß die Natur nichts vergebens (d. h. nichts, was nicht zum Nutzen der Menschen diene) thue, scheinen sie nichts Anderes gezeigt zu haben, als daß die Natur und die Götter eben so thöricht seyen, wie die Menschen. Man sehe nur, wohin das endlich hinauslief.

Unter so vielem Nützlichen in der Natur mußten sie nicht wenig Schädliches finden, nämlich Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. w.; diese, meinten sie, kämen daher, weil die Götter über die von den Menschen ihnen zugefügten Beleidigungen oder über Vergehen bei ihrer Verehrung erzürnt wären; obgleich die Erfahrung sich täglich dagegen auflehnte und durch unzählige Beispiele zeigte, daß Nützliches und Schädliches den Frommen wie den Gottlosen auf gleiche Weise begegne, ließen sie doch nicht von dem eingerosteten Vorurtheile ab. Denn es war ihnen leichter, dieß unter anderes Unbekannte, dessen Nutzen sie nicht kannten, zu rechnen, und so ihren gegenwärtigen und angebornen Zustand der Unwissenheit zu behaupten, als jenes ganze Gebäude umzustoßen und ein neues auszusinnen; deßhalb nahmen sie als gewiß an, daß die Urtheile der Götter die menschliche Fassungskraft weit überstiegen, was allein schon hätte verursachen können, daß die Wahrheit dem Menschengeschlechte in Ewigkeit verborgen bliebe, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern nur mit den Wesen und Eigenschaften der Gestalten beschäftigt, den Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit gezeigt hätte. Außer der Mathematik können noch andere Ursachen bezeichnet werden

(deren Aufzählung hier überflüssig ist), welche die Menschen auf die gemeinen Vorurtheile aufmerksam machen, und zur richtigen Erkenntniß der Dinge führen konnten.

Hiermit habe ich den ersten Punkt meines Versprechens hinlänglich erläutert. Um nun aber zu zeigen, daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt habe, und daß alle Endzwecke nur menschliche Erdichtungen sind, bedarf es nicht viel; denn ich glaube, dieses ergibt sich schon hinlänglich aus den Gründen und Ursachen, aus welchen ich den Ursprung dieses Vorurtheils aufgezeigt habe, so wie auch aus Satz 16 und Folges. zu Satz 32 und außerdem aus allen denen, wodurch ich gezeigt habe, daß Alles in der Natur nach einer gewissen ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit vor sich gehe. Nur dieß will ich noch hinzusetzen, daß nämlich diese Lehre vom Endzwecke die Natur gänzlich um und umkehre. Denn das, was eigentlich Ursache ist, betrachtet sie als Wirkung und umgekehrt; ferner macht sie das, was von Natur früher ist, zum späteren; und endlich das, was das Höchste und Vollkommenste ist, macht sie zum Unvollkommensten. Denn (mit Uebergehung der beiden ersten, weil sie an sich klar sind,) aus den Sätzen 21, 22 und 23 erhellt, daß diejenige Wirkung die

vollkommenste ist, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und daß etwas um so unvollkommener ist, je mehr vermittelnder Ursachen es bedarf, um hervorgebracht zu werden. Wenn aber die Dinge, welche unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, deßhalb gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, dann wären nothwendig die letzten, um deren willen die ersten gemacht sind, die vortrefflichsten von allen. Ferner hebt diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf; denn, wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, begehrt er nothwendig etwas, dessen er entbehrt. Obgleich nun die Theologen und Metaphysiker zwischen Zweck des Bedürfnisses und Zweck der Assimilation unterscheiden, so räumen sie doch ein, daß Gott Alles seinethalb, nicht aber wegen der zu schaffenden Dinge gethan habe, weil sie vor der Schöpfung außer Gott nichts angeben können, wegen dessen Gott handeln sollte; also müssen sie nothwendig zugeben, Gott habe das, um dessen willen er die Mittel bereiten wollte, entbehrt, und es begehrt, wie an sich klar. Hierbei ist nicht zu vergessen, daß die Anhänger dieser Lehre, welche in der Zweckbestimmung der Dinge ihren Scharfsinn zur Schau tragen wollten, eine neue Art der Beweisführung aufbrachten, um diese ihre Lehre zu stützen, indem

sie sich nämlich nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit berufen; dieß zeigt, daß es kein anderes Mittel gegeben, diese Lehre zu beweisen. Denn, wenn z. B. ein Ziegel von einem Dache Jemanden auf den Kopf fällt und ihn tödtet, so werden sie auf diese Art beweisen, daß der Ziegel, um den Menschen zu tödten, gefallen sey. Denn, wenn er nicht nach dem Willen Gottes zu diesem Zwecke gefallen wäre, wie konnten so viele Umstände (denn oft treffen viele zusammen) durch Zufall zusammen kommen? Antwortet man vielleicht, es kam daher, weil der Wind wehte und weil der Mensch eben dort vorbeiging, so fragen sie dann wieder, warum wehte der Wind damals? Warum ging der Mensch gerade damals dort? Wenn man hierauf wieder antwortet, der Wind entstand damals, weil das Meer am vorigen Tage bei noch ruhigem Wetter stürmisch zu werden anfing und weil der Mensch von einem Freunde eingeladen war, so werden sie dann wieder, weil das Fragen keine Grenzen hat, entgegnen, warum war aber das Meer stürmisch? warum wurde der Mensch zu jener Zeit eingeladen? und sofort werden sie nach den Ursachen der Ursachen zu fragen nicht ablassen, bis man zu dem Willen Gottes, d. h. zum Asyl der Unwissenheit, entflieht. So

auch, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers betrachten, staunen sie und schließen, weil sie die Ursachen eines so hohen Kunstwerkes nicht kennen, daß er nicht durch mechanische, sondern durch göttliche oder unnatürliche Kunstarbeit und auf solche Weise zusammengesetzt sey, daß kein Theil den andern verletze. Daher kömmt es, daß, wer die wahren Ursachen der Natur aufsucht, und wer die natürlichen Dinge als Unterrichteter zu verstehen, nicht aber als Thor anzustaunen strebt, oft für einen Ketzer und Gottlosen gehalten, und von denen verschrieen wird, die das Volk gleichsam als die Dollmetscher der Natur und der Götter anbetet; denn sie wissen, daß, wenn man die Unwissenheit wegräumt, auch das blöde Staunen, als das einzige Mittel, welches sie haben, um zu erweisen und ihr Ansehen zu behaupten, wegfällt. Doch ich lasse dieß und gehe zu dem über, was ich drittens hier zeigen wollte.

Nachdem die Menschen sich einmal eingebildet hatten, daß Alles, was geschieht, ihrethalben geschehe, mußten sie das bei jedem Ding für die Hauptsache halten, was ihnen das Nützlichste war, und alles das als das Höchste schätzen, wovon sie am angenehmsten berührt wurden. Daher mußten sie folgende Begriffe bilden,

womit sie die Beschaffenheiten der Dinge erklärten, nämlich: **gut, böse, Ordnung, Verwirrung, warm, kalt, Schönheit** und **Häßlichkeit**, und weil sie sich für frei halten, sind folgende Begriffe entstanden, nämlich: **Lob** und **Tadel, Sünde** und **Verdienst**; diese letzten will ich aber unten, wenn ich von der menschlichen Natur gehandelt habe, die ersten aber will ich hier kurz erläutern. Alles das, nämlich was zum Wohlbefinden und zur Gottesverehrung führt, haben sie gut, was aber diesem entgegen ist, böse genannt. Und weil die, welche die Natur nicht verstehen, nichts von den Dingen behaupten, sondern sich die Dinge nur vorstellen, und Vorstellung für Verstand nehmen, so glauben sie in ihrer Unkenntniß der Dinge und ihrer Natur fest, es sey eine Ordnung in den Dingen. Denn wenn sie so gestellt sind, daß wir sie, wenn sie uns durch die Sinne dargestellt werden, leicht vorstellen können, und folglich uns ihrer leicht erinnern, nennen wir sie wohlgeordnet; wenn aber im Gegentheil, sagen wir, sie seyen schlecht geordnet oder verworren. Und weil uns das besonders angenehm ist, was wir leicht vorstellen können, ziehen deßhalb die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als ob, abgesehen von unserer Vorstellung, die Ordnung

etwas in der Natur wäre. Sie sagen, Gott habe Alles in Ordnung geschaffen, und legen so, ohne ihr Wissen, Gott Vorstellung bei, wenn sie nicht vielleicht meinen, daß Gott, für die menschliche Vorstellung sorgend, alle Dinge in solcher Weise gestellt habe, wie sie sich dieselben am leichtesten vorstellen könnten. Und das wird ihnen vielleicht gar kein Bedenken machen, daß man Unzähliges findet, was unsere Vorstellung weit übersteigt, und sehr Vieles, was sie wegen ihrer Schwäche verwirrt. Doch genug hiervon. Auch die übrigen Begriffe sind weiter nichts, als Vorstellungsarten, wodurch die Vorstellung auf verschiedene Weise afficirt wird, und werden doch von Unkundigen als Hauptattribute der Dinge betrachtet, weil sie, wie wir bereits gesagt haben, glauben, alle Dinge wären ihrethalben gemacht, und sie nennen die Natur eines Dinges gut oder böse, gesund oder faul und verdorben, je nachdem sie von ihm afficirt werden. Wenn z. B. die Bewegung, welche die Nerven von den durch die Augen vorgestellten Gegenständen empfangen, dem Wohlbefinden zusagt, werden die Gegenstände, welche die Ursache sind, schön genannt; die aber, welche die entgegengesetzte Bewegung erregen, häßlich. Das, was durch die Nase den Sinn erregt, nennen sie wohlriechend oder stinkend;

was durch die Zunge, süß oder bitter, wohlschmeckend oder übelschmeckend u. s. w. Was aber durch das Tasten, hart oder weich, rauh oder glatt u. s. w. Was endlich das Gehör erregt, von dem heißt es, es mache Geräusch, Schall, Harmonie; dieses letztere hat die Menschen so bethört, daß sie glaubten, auch Gott ergötze sich an der Harmonie. Es gibt auch Philosophen, welche sich einbildeten, daß die himmlischen Bewegungen eine Harmonie bilden. Alles dieß zeigt deutlich, daß jeder nach Beschaffenheit seines Gehörs über die Dinge geurtheilt, oder vielmehr die Regungen seiner Einbildungskraft für die Dinge genommen hat. Deßhalb ist es kein Wunder (um auch dieß nebenbei zu bemerken), daß, wie wir erfahren, unter den Menschen so viel Streitigkeiten entstanden sind, und endlich daraus der Skepticismus. Denn obgleich die menschlichen Körper in Vielem übereinstimmen, weichen sie doch in dem Meisten von einander ab, und deßhalb erscheint dem Einen gut, was dem Andern böse, dem Einen geordnet, was dem Andern verworren, Einem angenehm, was dem Andern unangenehm ist, und so im Uebrigen, worauf ich mich hier nicht einlasse, theils weil hier nicht der Ort ist, eigentlich davon zu sprechen, theils weil Jeder dieß genugsam erfahren

hat. Denn jeder kennt ja die Redensart: so viel Köpfe, so viel Sinnesarten; jeder hat genug an seinem Sinn, es gibt so viel Verschiedenheiten der Köpfe als der Geschmäcke. Diese Sätze zeigen hinlänglich, daß die Menschen je nach der Beschaffenheit ihres Kopfes über die Dinge urtheilen und sich die Dinge lieber einbilden, als sie erkennen. Denn wenn sie die Dinge erkannt hätten, würden diese alle sie, wie die Mathematik bezeugt, wenn nicht für sich gewinnen, doch wenigstens widerlegen.

Wir sehen also, daß alle Gründe, durch welche man gewöhnlich die Natur zu erklären pflegt, nur Vorstellungsarten sind, und nicht die Natur irgend eines Dinges, sondern nur die Verfassung der Vorstellungsweise anzeigen; und weil sie Namen haben, als ob sie außerhalb der Vorstellung daseyenden Dingen angehörten, so nenne ich sie nicht Vernunftdinge, sondern Dinge der Einbildungskraft; sonach können alle Gründe, welche gegen uns aus solchen Begriffen hergenommen werden, leicht zurückgeschlagen werden. Denn Viele pflegen so zu schließen: Wenn Alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt ist, woher sind denn so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie die Verderbung der Dinge bis zum Gestank, die

ekelerweckende Mißgestalt der Dinge, die Verwirrung, das Uebel, die Sünde u. a. m.? Aber, wie ich eben sagte, sie werden leicht widerlegt. Denn die Vollkommenheit der Dinge muß nach ihrer Natur und ihrem Vermögen allein geschätzt werden, und die Dinge sind deßhalb nicht mehr oder minder vollkommen, weil sie den Sinn der Menschen ergötzen oder beleidigen, weil sie der menschlichen Natur zusagen oder ihr entgegen sind. Denen aber, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen, daß sie blos durch die Führung der Vernunft geleitet werden, antworte ich nur: weil er Stoff hatte, Alles zu schaffen von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe der Vollkommenheit; oder eigentlicher gesprochen, weil die Gesetze seiner Natur so weit umfassend sind, daß sie zur Hervorbringung alles dessen, was von einem unendlichen Verstande begriffen werden kann, ausreichten, wie ich Satz 16 gezeigt habe. Dieß sind die Vorurtheile, welche ich hier anführen wollte; wenn noch einige dieses Schlages übrig sind, werden sie leicht von Jedem mit einigem Nachdenken gehoben werden können.

Ethik.

Zweiter Theil.

Von der Natur und dem Ursprunge des Geistes.

Ich gehe nunmehr zur Auseinandersetzung dessen über, was aus dem Wesen Gottes, oder des ewigen und unendlichen Seyenden, nothwendig erfolgen mußte; zwar nicht Alles, denn S. 16, Theil 1 haben wir gezeigt, daß Unendliches auf unendliche Arten aus ihm erfolgen müsse; sondern nur das, was uns zur Erkenntniß des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit, gleichsam an der Hand hinführen kann.

Definitionen.

1. Unter Körper verstehe ich eine Daseynsweise, die das Wesen Gottes, insofern er als

ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt. Siehe Folgesatz zu S. 25, Th. 1.

2. Zum Wesen eines Dinges, sage ich, gehört das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding nothwendig gesetzt, und wodurch, wenn man es aufhebt, das Ding nothwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder seyn, noch begriffen werden kann.

3. Unter Idee verstehe ich den Begriff des Geistes, welchen der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist.

Erläuterung. Ich sage lieber Begriff, als Wahrnehmung, weil das Wort Wahrnehmung anzuzeigen scheint, daß der Geist von dem Objekt leide. Aber Begriff scheint eine Handlung des Geistes auszudrücken.

4. Unter adäquater Idee verstehe ich die Idee, welche, insofern sie an sich, ohne Bezug auf das Objekt, betrachtet wird, alle Eigenschaften oder innere Merkmale einer wahren Idee hat.

Erläuterung. Ich sage innere, um das auszuschließen, was äußerlich ist, nämlich das Uebereinstimmen der Idee mit ihrem Gegenstande.

5. Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung des Daseyns.

Erläuterung. Ich sage unbestimmt, weil sie durch die eigene Natur des daseyenden Dinges nicht bestimmt werden kann, noch auch von der wirkenden Ursache, welche nämlich das Daseyn eines Dinges nothwendig setzt, nicht aber aufhebt.

6. Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe.

7. Unter einzelne Dinge verstehe ich die Dinge, welche endlich sind und ein bestimmtes Daseyn haben. Wenn mehre Individuen so in einer Handlung zusammentreffen, daß sie alle zugleich die Ursache einer Wirkung sind, diese alle betrachte ich in so fern als ein einzelnes Ding.

Axiome.

1. Das Wesen des Menschen schließt nicht ein nothwendiges Daseyn in sich, d. h., nach der Ordnung der Natur kann es eben so wohl seyn, daß dieser und jener Mensch da ist, als daß er nicht da ist.

2. Der Mensch denkt.

3. Die Weisen des Denkens, wie Liebe, Neigung, oder welche sonst noch mit dem Ausdrucke Seelenbewegung bezeichnet werden, gibt es nur, wenn es in demselben Individuum eine Idee des geliebten, begehrten u. s. w. Gegenstandes

gibt. Es kann aber eine Idee geben, wenn es auch keine andere Weise des Denkens gäbe.

4. Wir empfinden, daß ein Körper auf manchfache Weise afficirt wird.

5. Wir empfinden und nehmen keine anderen einzelnen Dinge wahr, als nur Körper und Weisen des Denkens.

Die Postulate siehe nach S. 13.

Erster Satz. Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.

Beweis. Die einzelnen Gedanken, oder dieß und jenes Denken, sind Daseynsweisen, welche Gottes Natur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken (nach Folges. zu S. 25, Th. 1). Es kömmt also Gott ein Attribut zu (nach Def. 5, Th. 1), dessen Begriff in allen einzelnen Gedanken enthalten ist, und durch welches Attribut auch diese begriffen werden. Das Denken ist also eines von den unendlichen Attributen Gottes, das Gottes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt (S. Def. 6, Th. 1), oder Gott ist ein denkendes Ding. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz erhellt auch daraus, daß wir ein unendliches denkendes Wesen begreifen können. Denn je mehr ein denkendes Wesen denken kann, desto mehr Realität oder

Vollkommenheit müssen wir ihm auch in unserm Begriffe beilegen. Ein Wesen also, das Unendliches auf unendliche Weisen denken kann, ist nothwendig unendlich an Kraft des Denkens. Da wir also auf das bloße Denken achtend, ein unendliches Wesen begreifen, so ist (nach Def. 4 und 6, Th. 1) das Denken nothwendig eines von den unendlichen Attributen Gottes, wie wir behaupten.

Zweiter Satz. Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.

Beweis. Dieser wird auf dieselbe Art, wie bei dem vorhergehenden Satze geführt.

Dritter Satz. Es gibt in Gott nothwendig eine Idee, sowohl seines Wesens, als Alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig erfolgt.

Beweis. Denn Gott kann (nach S. 1 d. Th.) Unendliches auf unendliche Weisen denken, oder (was dasselbe ist, nach S. 16, Th. 1) die Idee seines Wesens und Alles dessen, was nothwendig daraus folgt, bilden. Nun ist Alles, was in Gottes Macht ist, nothwendig (nach S. 35, Th. 1); also gibt es nothwendig eine solche Idee, und (nach S. 15, Th. 1) nur in Gott. W. z. b. w.

Anmerkung. Der große Haufe versteht unter Gottes Macht seinen freien Willen und

sein Recht auf Alles, was ist, und was deßhalb gewöhnlich als zufällig betrachtet wird. Denn, sagt man, Gott hat die Macht, Alles zu zerstören und in Nichts zu verwandeln. Ferner vergleicht man Gottes Macht häufig mit der Macht der Könige; allein dieses haben wir Folges. 1 u. 2 zu S. 32, Th. 1 widerlegt, und Satz 16, Th. 1 gezeigt, daß Gott nach derselben Nothwendigkeit handelt, mit der er sich selbst erkennt, d. h. sowie es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (wie Alle einstimmig annehmen) folge, daß Gott sich selbst erkennt, mit derselben Nothwendigkeit folgt auch, daß Gott Unendliches auf unendliche Weisen thue. Ferner haben wir S. 34, Th. 1 gezeigt, daß die Macht Gottes nichts als Gottes thätiges Wesen ist, und daher ist es uns ebenso unmöglich zu begreifen, daß Gott nicht handle, als daß Gott nicht sey. Wenn ich dieß hier weiter verfolgen dürfte, könnte ich ferner zeigen, daß jene Macht, welche der große Haufe Gott andichtet, nicht blos eine menschliche ist (welches zeigt, daß Gott als Mensch, oder einem Menschen ähnlich, vom großen Haufen begriffen wird), sondern daß sie sogar ein Unvermögen in sich schließt. Doch ich will über eine und dieselbe Sache nicht so oft reden, ich will nur den Leser dringend ersuchen, daß er Alles, was im ersten

Theile von Satz 16, bis zu Ende, über diese Sache gesagt ist, mehrmal durchdenke. Denn Niemand wird das, was ich meine, recht fassen können, wenn er sich nicht sehr hütet, die Macht Gottes mit der menschlichen Macht oder dem Rechte der Könige zu vermengen.

Vierter Satz. Die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weisen erfolgt, kann nur eine einzige seyn.

Beweis. Der unendliche Verstand faßt nichts als Gottes Attribute und seine Erregungen (nach S. 30, Th. 1). Nun ist Gott einzig (nach Folges. 1 zu S. 14, Th. 1). Also kann die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weise erfolgt, nur eine einzige seyn. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Das formale Seyn der Ideen erkennt Gott nur als seine Ursache an, insofern er als denkendes Ding betrachtet wird, und nicht insofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird; d. h. die Ideen sowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge, erkennen nicht die Gegenstände selbst, oder die wahrgenommenen Dinge als wirkende Ursache an, sondern Gott selbst insofern er ein denkendes Ding ist.

Beweis. Dieser erhellt zwar auch aus Satz 3,

Th. 2; denn dort schlossen wir, daß Gott die Idee seines Wesens und Alles dessen, was nothwendig daraus erfolgt, allein dadurch bilden könne, daß Gott ein denkendes Ding ist, und nicht dadurch, daß er das Objekt seiner Idee ist. Deßhalb erkennt das formale Seyn der Ideen Gott als Ursache an, insofern er ein denkendes Ding ist. Dieser Satz kann jedoch anders auf folgende Weise bewiesen werden: Das formale Seyn der Ideen ist eine Denkweise (wie an sich klar), d. h. (nach Folges. zu S. 25, Th. 1) eine Daseynsweise, welche Gottes Natur, insofern er denkendes Ding ist, auf gewisse Weise ausdrückt, es schließt also (nach S. 10, Th. 1) den Begriff keines andern göttlichen Attributes in sich, und daher (nach Ax. 4, Th. 1) ist es die Wirkung keines andern göttlichen Attributs als des Denkens, und also erkennt das formale Seyn der Ideen Gott nur, insofern er als denkendes Ding betrachtet wird ꝛc. W. z. b. w.

Sechster Satz. Die Daseynsweisen jedes Attributs haben Gott nur insofern zur Ursache, wiefern er unter jenem Attribute, dessen Daseynsweisen sie sind, betrachtet wird, und nicht, wiefern er unter irgend einem andern betrachtet wird.

Beweis. Denn jedes Attribut wird aus sich, ohne ein anderes begriffen (nach S. 10, Th. 1).

Deßhalb schließen die Daseynsweisen jedes Attributs den Begriff ihres Attributs, nicht aber den eines andern, in sich. Folglich (nach Ax. 4, Th. 1) haben sie Gott nur insofern zur Ursache, wiefern er unter jenem Attribute, dessen Daseynsweisen sie sind, betrachtet wird, und nicht, wiefern er unter irgend einem andern betrachtet wird. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß das formale Sein der Dinge, welche keine Daseynsweisen des Denkens sind, nicht deßhalb aus der göttlichen Natur erfolgt, weil sie die Dinge früher erkannt hat, sondern auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit erfolgen die vorgestellten Dinge aus ihren Attributen und werden daraus geschlossen, wie wir gezeigt haben, daß die Ideen aus dem Attribute des Denkens erfolgen.

Siebenter Satz. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Beweis. Dieser erfolgt aus Axiom 4, Th. 1. Denn die Idee eines jeden Verursachten hängt von der Erkenntniß der Ursache ab, deren Wirkung sie ist.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß das Denkvermögen Gottes seinem wirklichen Handlungsvermögen gleich ist, d. h. Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal erfolgt, das

erfolgt aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und in derselben Verknüpfung in Gott objektiv.

Anmerkung. Ehe wir weiter gehen, müssen wir uns hier das ins Gedächtniß zurückrufen, was wir oben gezeigt haben, nämlich: Alles, was von dem unendlichen Verstande, als das Wesen der Substanz ausmachend, wahrgenommen werden kann, Alles dieß gehört nur zu einer Substanz, und folglich ist die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz, eine und dieselbe Substanz, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribute gefaßt wird. So ist auch die Daseynsweise der Ausdehnung und die Idee dieser Daseynsweise ein und dasselbe Ding, aber auf zwei Weisen ausgedrückt. Dieß scheinen einige Hebräer dunkel erkannt zu haben, da sie nämlich annehmen, Gott, Gottes Verstand und die von ihm verstandenen Dinge seyen eins und dasselbe. Z. B. ein in der Natur vorhandener Kreis und die Idee des vorhandenen Kreises, welche auch in Gott ist, ist ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird. Wir mögen demnach die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung, oder unter dem Attribute des Denkens, oder unter einem andern begreifen, wir werden ein und dieselbe Ordnung, oder ein und dieselbe Verknüpfung von Ursachen, d. h.

dieselben Dinge aufeinanderfolgend finden. Aus keinem andern Grunde habe ich gesagt, daß Gott die Ursache der Idee, z. B. des Kreises ist, insofern er nur denkendes Ding, und des Kreises, insofern er nur ausgedehntes Ding ist, als weil das formale Seyn der Idee des Kreises nur durch eine andere Weise des Denkens als die nächste Ursache, und diese wieder durch eine andere Weise und so ins Unendliche fort aufgefaßt werden kann, so daß, solange die Dinge als Daseynsweisen des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen, blos durch das Attribut der Ausdehnung erklären müssen, und insofern sie als Daseynsweisen der Ausdehnung betrachtet werden, auch die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß, und so verstehe ich es auch bei den andern Attributen. Darum ist Gott, insofern er aus unendlichen Attributen besteht, wahrhaft die Ursache der Dinge, wie sie an sich sind; deutlicher kann ich dieß für jetzt nicht erläutern.

Achter Satz. Die Ideen der nicht daseyenden einzelnen Dinge oder Daseynsweisen müssen so in der unendlichen Idee Gottes enthalten seyn, wie die formalen Wesen der einzelnen Dinge

oder der Daseynsweisen in Gottes Attributen enthalten sind.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus dem Vorigen, läßt sich aber aus der vorigen Anmerkung klarer ersehen.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß, solange die einzelnen Dinge nicht anders da sind, als insofern sie in Gottes Attributen enthalten sind, auch ihr objektives Seyn oder ihre Ideen nicht anders da sind, als insofern Gottes unendliche Idee da ist, und wenn man den einzelnen Dingen ein, nicht nur in den Attributen Gottes enthaltenes, sondern ein wirklich dauerndes Daseyn zuschreibt, so schließen ihre Ideen auch das Daseyn in sich, durch welches sie in der Zeit dauernd genannt werden.

Anmerkung. Wenn Jemand zur triftigeren Erläuterung dieser Sache ein Beispiel wünscht, so werde ich freilich keines geben können, welches die Sache, wovon ich hier spreche, da sie einzig ist, adäquat erläuterte. Dennoch will ich versuchen, die Sache so viel als möglich deutlich zu machen. Der Kreis ist von solcher Natur, daß die Rechtecke aus allen geraden, in ihm sich durchschneidenden Linien einander gleich sind,* deßhalb sind in dem Kreise unendliche, einander

* Siehe Euclid's Elemente, Buch 3, §. 35.

gleiche Rechtecke enthalten; gleichwohl kann keines von ihnen daseyend genannt werden, als insofern der Kreis da ist, auch die Idee keines dieser Rechtecke kann daseyend genannt werden, als insofern sie in der Idee des Kreises enthalten ist. Nun nehme man an, daß von jenen unendlichen nur zwei da sind, nämlich E und D.

Jetzt sind auch nicht blos ihre Ideen da, insofern sie nur in der Idee des Kreises begriffen sind, sondern auch insofern sie das Daseyn jener Rechtecke in sich schließen, wodurch dann geschieht, daß sie von den übrigen Ideen der übrigen Rechtecke unterschieden werden.

Neunter Satz. Die Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als durch eine andere Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges betrachtet wird, dessen Ursache Gott auch ist, insofern er von einer dritten Idee afficirt ist, und so ins Unendliche fort.

Beweis. Die Idee des in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges ist eine von den übrigen verschiedene und einzelne Daseynsweise des Denkens (nach Folgesatz und Anmerkung zu

S. 8 d. Th.), und also (nach S. 6 d. Th.) hat sie Gott zur Ursache, insofern er nur ein denkendes Ding ist. Aber nicht (nach S. 28, Th. 1) insofern er ein absolut denkendes Ding ist, sondern insofern er als von einer andern Weise des Denkens afficirt angesehen wird; und auch diese, insofern er von einer andern afficirt ist, und so ins Unendliche fort. Nun ist die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach S. 7 d. Th.) dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen. Folglich ist die Ursache der Idee eines einzelnen Dinges eine andere Idee, oder Gott, insofern er als von einer andern Idee afficirt angesehen wird, und auch die Ursache dieser ist er, inwiefern er von einer andern afficirt ist, und so ins Unendliche fort. W. z. b. w.

Folgesatz. Von Allem, was in dem einzelnen Objekte jeder Idee geschieht, davon gibt es in Gott eine Erkenntniß, insofern er blos die Idee dieses Objekts hat.

Beweis. Von Allem, was in dem Objekte jeder Idee geschieht, davon gibt es in Gott eine Idee (nach S. 3 d. Th.) nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als durch eine andere Idee eines einzelnen Dinges afficirt angesehen wird (nach obigem Satze). Aber (nach S. 7 d. Th.) ist die Ordnung und Verknüpfung

der Ideen dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Es wird also eine Erkenntniß dessen, was in irgend einem andern Objekte geschieht, in Gott seyn, insofern er blos eine Idee dieses Objektes hat. W. z. b. w.

Zehnter Satz. Das Seyn der Substanz gehört nicht zum Wesen des Menschen, oder die Substanz macht nicht die Form des Menschen aus.

Beweis. Denn das Seyn der Substanz schließt nothwendiges Daseyn in sich (nach S. 7, Th. 1). Wenn also das Seyn der Substanz zum Wesen des Menschen gehört, so würde, wenn die Substanz vorhanden wäre, nothwendig auch der Mensch vorhanden seyn (nach Def. 2 d. Th.). Folglich würde der Mensch nothwendig da seyn, was (nach Axiom 1 d. Th.) widersinnig ist. Also rc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz erweist sich auch aus Satz 5, Theil 1, daß es nämlich nicht zwei Substanzen von derselben Natur gibt. Da aber mehre Menschen da seyn können, ist demnach das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Seyn der Substanz. Dieser Satz erhellt ferner aus den übrigen Eigenschaften der Substanz, weil nämlich die Substanz ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist, wie Jeder leicht einsehen kann.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Modificationen der Eigenschaften Gottes besteht. Denn das Seyn der Substanz gehört (nach obigem Satze) nicht zum Wesen des Menschen. Es ist also (nach S. 15, Th. 1) etwas, was in Gott ist, und was ohne Gott weder seyn, noch begriffen werden kann, oder (nach Folges. zu S. 25, Th. 1) eine Erregung oder Daseynsweise, welche Gottes Natur auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt.

Anmerkung. Allgemein muß zugestanden werden, daß ohne Gott nichts seyn, noch begriffen werden kann. Denn Alle gestehen, daß Gott die einzige Ursache aller Dinge, sowohl ihres Wesens, als ihres Daseyns ist, d. h. Gott ist nicht nur die Ursache der Dinge, rücksichtlich des Werdens, wie man zu sagen pflegt, sondern auch rücksichtlich des Seyns. Indessen sagen doch die Meisten, das gehöre zu dem Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn, noch begriffen werden kann; demnach meinen sie gehört die Natur Gottes entweder zum Wesen der geschaffenen Dinge, oder die geschaffenen Dinge könnten ohne Gott entweder seyn, oder begriffen werden, oder, was das Entschiedenere ist, sie sind sich selbst nicht recht klar. Der Grund hievon liegt, glaube ich, darin, weil sie sich nicht

an die Ordnung im Philosophiren gehalten. Denn die göttliche Natur, welche sie vor Allem in Betracht ziehen mußten, weil sie sowohl der Erkenntniß als der Natur nach die erste in der Reihe der Erkenntniß ist, haben sie für die letzte, und die Dinge, welche Objekte der Wahrnehmungen genannt werden, für die ersten von Allen gehalten. Daher kam es, daß, während sie die natürlichen Dinge betrachteten, sie an nichts weniger, als an die göttliche Natur dachten, und daß sie nachher, als sie sich zur Betrachtung der göttlichen Natur wendeten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre ersten Phantasiegebilde, worauf sie die Erkenntniß der natürlichen Dinge gebaut hatten, die ihnen also zur Erkenntniß der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Es ist demnach kein Wunder, wenn sie sich mitunter widersprechen. Doch, lassen wir das. Es war hier blos meine Absicht, einen Grund anzugeben, warum ich nicht gesagt habe, das gehöre zu dem Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn noch begriffen werden kann, weil nämlich die einzelnen Dinge ohne Gott weder seyn, noch begriffen werden können, und dennoch Gott nicht zu ihrem Wesen gehört, sondern dasjenige, sagte ich, macht nothwendig das Wesen eines Dinges aus, wodurch, wenn es gegeben

ist, das Ding gesetzt, und wodurch, wenn es aufgehoben, das Ding aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder seyn noch begriffen werden kann.

Elfter Satz. Das erste, was das wirkliche Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts Anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden Dinges.

Beweis. Das Wesen des Menschen besteht (nach Folges. des vor. S.) aus gewissen Daseynsweisen der göttlichen Attribute, nämlich (nach Ax. 2 d. Th.) aus Denkweisen, deren Idee (nach Ax. 3 d. Th.) von Natur früher ist, und gibt es diese, so müssen die übrigen Arten (als welche nämlich die Idee von Natur früher ist) in demselben Individuum seyn (nach Ax. 4 d. Th.). Folglich ist die Idee das erste, was das Seyn des menschlichen Geistes ausmacht. Aber nicht die Idee eines nicht daseyenden Dinges. Denn dann könnte (nach Folges. zu S. 8 d. Th.) nicht die Idee selbst daseyend genannt werden. Es wird also die Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden Dinges seyn. Aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn das unendliche Ding muß (nach S. 21 und 23, Th. 1) immer nothwendig da seyn. Nun ist dieß nach Ax. 1 d. Th. widersinnig. Also ist das erste, was das wirkliche

Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, die Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes ist; wenn wir demnach sagen: der menschliche Geist faßt dieß oder jenes auf, sagen wir nichts Anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt ist, oder insofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geiste auch die Idee eines andern Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist ein Ding theilweise oder unadäquat auffasse.

Anmerkung. Hier werden ohne Zweifel die Leser Anstoß finden, und es wird ihnen vieles einfallen, was ihnen Bedenken erregt, deßfalls bitte ich sie, langsamen Schrittes mit mir weiter zu gehen, und nicht eher hierüber ein Urtheil zu fällen, als bis sie Alles durchgelesen haben.

Zwölfter Satz. Alles, was in dem Objekte der Idee geschieht, welche den menschlichen Geist

ausmacht, muß von dem menschlichen Geiste aufgefaßt werden, oder, es gibt im Geiste nothwendig eine Idee dieses Dinges. Das heißt, wenn das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper ist, kann in diesem Körper nichts geschehen, was von dem Geiste nicht aufgefaßt würde.

Beweis. Von Allem, was in dem Objekte einer Idee geschieht, davon gibt es nothwendig eine Erkenntniß in Gott (nach Folges. zu S. 9 d. Th.), insofern er als von der Idee dieses Objekts afficirt betrachtet wird, das heißt (nach S. 11 d. Th.) insofern er den Theil eines Dinges ausmacht. Alles, was daher in dem Objekte der Idee geschieht, welche den menschlichen Geist ausmacht, davon gibt es nothwendig in Gott eine Erkenntniß, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, das heißt (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) die Erkenntniß dieses Dinges wird nothwendig im Geiste seyn, oder der Geist faßt es auf. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz erhellt auch, und wird noch deutlicher erkannt aus Anmerk. zu S. 7 d. Th., welche man nachsehe.

Dreizehnter Satz. Das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder eine gewisse, in der Wirklichkeit

vorhandene Daseynsweise der Ausdehnung, und nichts Anderes.

Beweis. Denn wenn der Körper nicht das Objekt des menschlichen Geistes wäre, so würden die Ideen der Erregungen des Körpers nicht in Gott seyn (nach Folges. zu S. 9 d. Th.) insofern er unsern Geist, sondern insofern er den Geist eines andern Dinges ausmacht, das heißt (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) die Ideen der Erregungen des Körpers wären nicht in unserem Geiste, aber (nach Axiom 4 d. Th.) haben wir die Ideen der Erregungen des Körpers, sonach ist das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, der Körper, und zwar (nach S. 11 d. Th.) der in der Wirklichkeit daseyende. Ferner gäbe es außer dem Körper auch noch ein anderes Objekt des Geistes, so müßte, da (nach S. 36, Th. 1) nichts da ist, woraus nicht eine Wirkung erfolgte, es nothwendig (nach S. 11 d. Th.) die Idee einer Wirkung desselben in unserem Geiste geben; nun gibt es aber (nach Axiom 5 d. Th.) keine solche Idee, folglich ist das Objekt unseres Geistes der daseyende Körper und nichts Anderes. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Mensch aus Geist und Körper besteht, und daß der menschliche Körper, sowie wir ihn wahrnehmen, da ist.

Anmerkung. Wir ersehen hieraus nicht nur, daß der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt, sondern auch was unter Vereinigung des Körpers und Geistes zu verstehen sey. Aber adäquat oder genau wird dieses Niemand einsehen können, wenn er nicht vorher die Natur unseres Körpers adäquat erkennt. Denn das, was wir bis jetzt gezeigt haben, ist sehr allgemein, und paßt ebensowohl auf die Menschen, als auf die übrigen Individuen, welche Alle, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, doch beseelt sind. Denn von einem jeden Dinge, dessen Ursache er ist, ist nothwendig ebenso eine Idee in Gott, wie die Idee des menschlichen Körpers in ihm ist. Folglich muß Alles, was wir von der Idee des menschlichen Körpers gesagt haben, nothwendig von der Idee eines jeden Dinges gelten. Doch können wir auch nicht leugnen, daß die Ideen unter einander, wie die Objekte selbst verschieden sind, und daß die eine vorzüglicher ist und mehr Realtät enthält als die andere, je nachdem das Objekt der einen vorzüglicher ist und mehr Realität enthält, als das der andern. Um daher zu bestimmen, wodurch der menschliche Geist sich von den übrigen unterscheide, und wodurch er höher steht als die übrigen, müssen wir die Natur dieses Objekts, d. h. des menschlichen

Körpers erkennen. Diese kann ich aber hier nicht auseinandersetzen, noch ist dieß zu dem, was ich beweisen will, nothwendig. Nur das will ich im Allgemeinen sagen, je befähigter ein Körper vor den übrigen ist, mehres zugleich zu thun oder zu leiden, desto befähigter ist der Geist desselben, mehres zugleich aufzufassen. Ferner, je mehr die Handlungen eines Körpers allein von ihm selber abhängen, und je mehr andere Körper mit ihm im Handeln mitwirken, um so befähigter ist auch sein Geist zur bestimmten Erkenntniß. Hieraus können wir den Vorzug des einen Geistes vor den übrigen erkennen, sodann auch die Ursache sehen, warum wir nur eine sehr undeutliche Kenntniß unsers Körpers haben und manches Andere, was ich im Folgenden hieraus ableiten werde. Deßhalb scheint es der Mühe werth, eben dieß ausführlicher zu erörtern und zu beweisen, und hierzu muß Einiges von der Natur der Körper vorangeschickt werden.

1. Axiom. Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe.

2. Axiom. Jeder Körper bewegt sich bald langsamer bald schneller.

Erster Lehnsatz. Die Körper sind rücksichtlich der Bewegung und Ruhe, der Schnelligkeit

und Langsamkeit, und nicht rücksichtlich der Substanz von einander unterschieden.

Beweis. Den ersten Theil dieses Satzes nehme ich als an sich bekannt an; daß sich aber die Körper rücksichtlich der Substanz nicht unterscheiden, erhellt sowohl aus Satz 5 als aus Satz 8, Th. 1. Aber deutlicher aus dem, was in der Anmerkung zu S. 15, Th. 1 gesagt ist.

Zweiter Lehnsatz. Alle Körper stimmen in Einigem mit einander überein.

Beweis. Denn darin stimmen alle Körper überein, daß sie den Begriff eines und desselben Attributs enthalten (nach Def. 1 d. Th.) Ferner darin, daß sie bald langsamer, bald schneller, und überhaupt bald sich bewegen, bald ruhen können.

Dritter Lehnsatz. Der bewegte oder ruhende Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, der auch zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt war, und dieser wieder von einem niedern und so ins Unendliche.

Beweis. Die Körper sind (nach Def. 1 d. Th.) einzelne Dinge, welche (nach Lehnsatz 1) sich rücksichtlich der Bewegung und Ruhe von einander unterscheiden, folglich mußte jeder (nach S. 28, Th. 1) zur Bewegung oder Ruhe

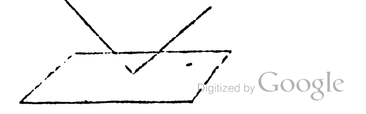
nothwendig von einem andern einzelnen Dinge bestimmt werden, nämlich (nach S. 6 d. Th.) von einem andern Körper, (welcher nach Axiom. 1) ebenfalls in Bewegung oder Ruhe ist; aber eben dieser konnte (aus demselben Grunde), nur sich bewegen oder ruhen, wenn er von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt war, und dieser wieder (aus demselben Grunde) von einem andern und so ins Unendliche. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper solange in Bewegung bleibt, bis er von einem andern Körper zum Ruhen bestimmt wird, und daß ein ruhender Körper auch solange ruht, bis er von einem andern zur Bewegung bestimmt wird, was auch an sich klar ist. Denn gesetzt, ein Körper, z. B. A ruhe, und abgesehen von anderen bewegten Körpern, werde ich von dem Körper A nichts sagen können, als daß er ruhe. Wenn es nachher käme, daß der Körper A sich bewegt, so konnte dieß gewiß nicht daraus entspringen, daß er in Ruhe war; denn daraus konnte nichts Anderes erfolgen, als daß der Körper A ruhte. Gesetzt aber A bewegt sich, so werden wir, so oft wir nur auf A achten, von ihm nichts behaupten können, als daß er sich bewege. Wenn es nachher käme, daß A ruht, so konnte auch dieses gewiß nicht aus der

Bewegung entspringen, welche es hatte; denn aus der Bewegung konnte nichts Anderes erfolgen, als daß A sich bewegte. Es kam also von einem Dinge, das nicht in A war, nämlich von einer äußern Ursache, von welcher es zum Ruhen bestimmt worden ist.

1. Axiom. Alle Weisen, wie ein Körper von einem andern afficirt wird, erfolgen zugleich aus der Natur des afficirten Körpers und aus der Natur des afficirenden Körpers, so daß ein und derselbe Körper auf verschiedene Weise bewegt wird, je nach der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und im Gegentheile, so daß verschiedene Körper von einem und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden.

2. Axiom. Wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden, welchen er nicht fortbewegen kann, stößt, prallt er, um seine Bewegung fortzusetzen, zurück, und der Winkel, den die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, auf welchen er gestoßen ist, bildet, wird gleich seyn dem Winkel, welchen die Linie der einfallenden Bewegung mit derselben Fläche bildet.



Dieß über die einfachsten Körper, die sich nämlich blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden; steigen wir nun zu den zusammengesetzten auf.

Definition. Wenn einige Körper von gleicher oder verschiedener Größe von den übrigen so ineinander eingeschränkt werden, daß sie aufeinander liegen, oder so, daß, wenn sie sich mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Schnelligkeit begegnen, sie einander ihre Bewegungen in einer bestimmten Weise mittheilen: so sagen wir, daß diese Körper miteinander verbunden sind, und alle zusammen einen Körper oder ein Individuum bilden, welches sich von den übrigen durch diese Verbindung der Körper unterscheidet.

3. Axiom. Je nachdem die Theile eines Individuums oder eines zusammengesetzten Körpers, mit größeren oder kleineren Oberflächen, aufeinanderliegen, um so schwerer oder leichter können sie ihre Lage zu verändern gezwungen werden, und folglich kann um so schwerer oder leichter bewirkt werden, daß das Individuum selbst eine andere Gestalt annehme. Sonach nenne ich Körper, deren Theile mit großen Oberflächen aufeinanderliegen, hart; die aber, deren Theile mit kleinen Flächen aufeinanderliegen, weich; und endlich

die, deren Theile sich untereinander bewegen, flüssig.

Vierter Lehnsatz. Wenn von einem Körper oder Individuum, welches aus mehren Körpern zusammengesetzt ist, einige Körper getrennt werden und zugleich eben so viel andere von derselben Natur an deren Stelle eintreten, so wird das Individuum seine Natur wie vorher behalten, ohne irgend eine Veränderung seiner Form.

Beweis. Denn (nach Lehnsatz 1) unterscheiden sich die Körper nicht rücksichtlich der Substanz. Das aber, was die Form des Individuums ausmacht, besteht (nach der vor. Def.) in der Verbindung der Körper. Diese wird aber (nach der Voraussetzung) beibehalten, wenn auch eine fortwährende Veränderung der Körper geschieht; also wird das Individuum sowohl rücksichtlich der Substanz als der Daseynsweise seine Natur wie zuvor behalten. W. z. b. w.

Fünfter Lehnsatz. Wenn die Theile, welche ein Individuum bilden, größer oder kleiner werden, doch in dem Verhältniß, daß sie Alle dieselbe Art der Bewegung und Ruhe wie zuvor behalten, so wird das Individuum gleichfalls seine Natur wie zuvor behalten, ohne irgend eine Veränderung seiner Form.

Beweis. Dieser ist ebenso, wie der des vorigen Lehnsatzes.

Sechster Lehnsatz. Wenn gewisse Körper, welche ein Individuum ausmachen, die Bewegung, welche sie nach einer Seite hin haben, nach einer andern zu richten gezwungen werden, jedoch so, daß sie ihre Bewegungen fortsetzen, und auf dieselbe Weise, wie vorher, einander mittheilen können, so wird das Individuum gleichfalls, ohne irgend eine Veränderung der Form, seine Natur beibehalten.

Beweis. Dieser ist an sich klar; denn Alles wird als beibehalten vorausgesetzt, was wir bei der Definition des Individuums als seine Form bildend, genannt haben.

Siebenter Lehnsatz. Außerdem behält das zusammengesetzte Individuum seine Natur, mag es sich in Bezug auf das Ganze bewegen oder ruhen, mag es nach dieser oder jener Seite sich bewegen, wenn nur jeder Theil seine Bewegung behält, und diese den übrigen, wie zuvor, mittheilt.

Beweis. Dieser erhellt aus der Definition des Individuums (siehe diese vor Lehns. 4).

Anmerkung. Hieraus sehen wir also, wie ein zusammengesetztes Individuum auf viele Weisen afficirt werden, und nichts desto minder seine Natur bewahren kann. Und bis jetzt haben wir

unter Individuum das begriffen, was nur aus Körpern, welche sich durch die bloße Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden, d. h. das, was aus den einfachsten Körpern zusammengesetzt ist. Wenn wir uns aber ein Anderes denken, das aus mehren Individuum von verschiedener Natur zusammengesetzt ist, so werden wir finden, daß es auf mehre andere Weisen afficirt werden, und dennoch seine Natur bewahren könne. Denn da ja jeder Theil derselben aus mehren Körpern besteht, so wird also (nach dem vorig. Lehns.) jeder Theil ohne irgend eine Veränderung seiner Natur sich bald langsamer bald schneller bewegen, und folglich seine Bewegungen geschwinder oder langsamer den übrigen mittheilen können. Wenn wir uns ferner eine dritte Gattung von Individuen denken, welche aus diesen zweiten zusammengesetzt ist, werden wir finden, daß sie, ohne irgend eine Veränderung ihrer Form auf viele andere Weisen afficirt werden kann. Und wenn wir so bis ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht einsehen, daß die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Theile, d. h. alle Körper ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums auf unendliche Weise verschieden sind. Dieß hätte ich, wenn es meine Absicht wäre, eigentlich von

dem Körper zu sprechen, weiter ausführen und beweisen müssen. Aber ich habe schon gesagt, daß ich etwas Anderes wolle, und dieß nur deßhalb anführe, weil ich daraus das, was ich zu beweisen mir vorgesetzt, leicht ableiten kann.

Postulate.

1. Der menschliche Körper besteht aus vielen Individuen von verschiedener Natur, von deren jedes sehr zusammengesetzt ist.

2. Von den Individuen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, sind einige flüssig, andere weich und wieder andere hart.

3. Die Individuen, welche den menschlichen Körper ausmachen, und folglich der menschliche Körper selbst, wird von äußeren Körpern auf vielfache Weise afficirt.

4. Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung vielfacher anderer Körper, von welchen er beständig gleichsam wieder erzeugt wird.

5. Wenn ein flüssiger Theil des menschlichen Körpers von einem äußern Körper bestimmt wird, auf einen weichen häufig zu stoßen, so verändert er dessen Fläche und drückt ihm gleichfalls gewisse Spuren des äußern einwirkenden Körpers auf.

6. Der menschliche Körper kann die äußeren Körper auf vielfache Weisen bewegen, und auf vielfache Weisen disponiren.

Vierzehnter Satz. Der menschliche Geist ist befähigt, Vielfaches aufzufassen, und desto befähigter, auf je mehre Weisen sein Körper disponirt werden kann.

Beweis. Denn der menschliche Körper wird (nach Post. 3 u. 6) auf vielfache Weisen von den äußeren Körpern afficirt und disponirt, die äußeren Körper auf vielfache Arten zu afficiren. Aber der menschliche Geist muß Alles, was in dem menschlichen Körper geschieht (nach S. 12 d. Th.) auffassen. Also ist der menschliche Geist befähigt, Vielfaches aufzufassen und je befähigter u. s. w. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Die Idee, welche das formale Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus vielfachen Ideen zusammengesetzt.

Beweis. Die Idee, welche das formale Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist die Idee des Körpers (nach S. 13 d. Th.), welcher (nach Post. 1) aus vielfachen sehr zusammengesetzten Individuen besteht. Nun gibt es aber (nach Folges. zu S. 8 d. Th.) von jeglichem Individuum, welches einen Körper ausmacht, in Gott nothwendig eine Idee. Also ist (nach S. 7 d. Th.) die Idee des menschlichen Körpers aus

vielfachen Ideen der zusammensetzenden Theile zusammengesetzt. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Die Idee jeglicher Daseynsweise wodurch der menschliche Körper von äußeren Körpern afficirt wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur des äußern Körpers in sich schließen.

Beweis. Denn alle Daseynsweisen, wodurch ein Körper afficirt wird, erfolgen sogleich aus der Natur des afficirten und aus der Natur des afficirenden Körpers (nach Ax. 1, nach Folges. zu Lehns. 3), darum wird ihre Idee (nach Ax. 4, Th. 1) die Natur beider Körper nothwendig in sich schließen. Folglich wird die Idee jeglicher Daseynsweise, wodurch der menschliche Körper von einem äußern Körper afficirt wird, die Natur des menschlichen Körpers und des äußern Körpers in sich schließen. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt erstens, daß der menschliche Geist die Natur vielfacher Körper zugleich mit der Natur seines Körpers auffaßt.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens, daß die Ideen, welche wir von äußeren Körpern haben, mehr den Zustand unsers Körpers, als die Natur äußerer Körper anzeigen, was ich im Anhange des ersten Theils an vielen Beispielen erklärt habe.

Siebenzehnter Satz. Wenn der menschliche Körper durch eine Daseynsweise afficirt ist, welche die Natur eines äußern Körpers in sich schließt, so wird der menschliche Geist diesen äußern Körper als wirklich daseyend, oder als ihm gegenwärtig betrachten, bis der Körper von einer Bestimmung afficirt wird, welche das Daseyn oder die Gegenwart dieses Körpers ausschließt.

Beweis. Dieser ist offenbar, denn solange der menschliche Körper so afficirt ist, solange wird der menschliche Geist (nach S. 12 d. Th.) diese Erregung des Körpers betrachten, d. h. (nach dem vorig. S.) er wird von der wirklich vorhandenen Daseynsweise eine Idee haben, welche die Natur des äußern Körpers in sich schließt, das heißt, eine Idee, welche das Daseyn oder die Gegenwart der Natur des äußern Körpers nicht ausschließt, sondern setzt. Also wird der Geist (nach Folges. 1 des vorig. S.) den äußern Körper als wirklich daseyend oder als gegenwärtig betrachten, bis er von einer Bestimmung afficirt wird ꝛc. W. z. b. w.

Folgesatz. Der Geist kann die äußeren Körper, von welchen der menschliche Körper einmal afficirt war, wenn sie auch weder vorhanden noch gegenwärtig sind, dennoch betrachten, als wären sie gegenwärtig.

Beweis. Wenn äußere Körper die flüssigen Theile des menschlichen Körpers bestimmen, häufig auf weichere zu stoßen, so verändern sie (nach Post. 5) ihre Flächen. Daher kommt es (siehe Axiom 2 und Folgesatz zu Lehns. 3) daß sie von dort auf eine andere Art zurückprallen, als es vorher geschah, und daß sie auch nachher, wenn sie auf dieselben neuen Flächen in ihrer willkürlichen Bewegung stoßen, auf dieselbe Weise zurückprallen, wie damals, als sie von den äußern Körpern gegen jene Flächen getrieben wurden; und folglich, daß sie den menschlichen Körper, wenn sie so zurückprallend ihre Bewegung fortsetzen, auf dieselbe Weise afficiren. Hierüber wird der Geist (nach S. 12 d. Th.) wiederum denken, d. h. (nach S. 17 d. Th.) der Geist wird den äußern Körper wiederum als gegenwärtig betrachten, und dieses so oft, als die flüssigen Theile des menschlichen Körpers in ihrer willkürlichen Bewegung auf dieselben Flächen stoßen. Wenn deßhalb auch die äußeren Körper, von welchen der menschliche Körper einmal afficirt war, nicht vorhanden sind, so wird der Geist sie dennoch so oft als gegenwärtige betrachten, so oft als diese Handlung des Körpers wiederholt wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir sehen daher, wie es

möglich ist, daß wir, wie oft geschieht, das, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten. Es kann seyn, daß dieß aus andern Ursachen erfolgt, aber es genügt mir hier, eine aufgezeigt zu haben, durch welche ich die Sache so erklären konnte, als hätte ich sie aus ihrer wahren Ursache aufgezeigt. Doch glaube ich nicht von der wahren weit entfernt zu seyn, da alle jene Postulate, welche ich angenommen habe, schwerlich etwas enthalten, was nicht durch die Erfahrung entschieden wäre, an der wir nicht zweifeln dürfen, nachdem wir gezeigt haben, daß der menschliche Körper, wie wir ihn wahrnehmen, da sey (siehe Folges. nach S. 13 d. Th.) Außerdem sehen wir (nach vor. Folges. und Folges. 2 zu S. 16 d. Th.) deutlich ein, welcher Unterschied zwischen der Idee z. B. von dem Peter ist, welche das geistige Wesen des Peter selbst ausmacht, und zwischen der Idee des Peter selbst, welche in einem andern Menschen, etwa im Paul, ist. Denn jene drückt geradezu das Wesen des Körpers des Peter selbst aus, und schließt das Daseyn nur ein, solange der Peter da ist; diese aber zeigt mehr den Zustand des Körpers des Paul an, als die Natur des Peter, und folglich wird der Geist des Paul, solange jener Zustand des Körpers des Paul dauert, doch den Peter, wenn er

auch nicht da ist, als gegenwärtig betrachten. Ferner, um die gewohnten Ausdrücke beizubehalten, wollen wir die Erregungen des menschlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper als gegenwärtige darstellen, Bilder der Dinge nennen, obgleich sie die Figuren der Dinge nicht wieder geben. Und wenn der Geist die Körper auf diese Weise betrachtet, sagen wir, er habe eine Vorstellung. Um also die Erklärung, was der Irrthum sey, zu beginnen, wünsche ich, daß man hier bemerke, daß die Vorstellungen des Geistes, an sich betrachtet, keinen Irrthum enthalten, oder daß der Geist darum, weil er vorstellt, nicht irre, sondern nur, insofern man ihn als der Idee ermangelnd betrachtet, welche das Daseyn jener Dinge, die er sich als gegenwärtig vorstellt, ausschließt. Denn wenn der Geist, indem er nichtdaseyende Dinge als ihm gegenwärtige vorstellt, zugleich wüßte, daß diese Dinge wirklich nicht da wären, so würde er gewiß dieses Vorstellungsvermögen einer hohen Kraft, nicht aber einem Fehler seiner Natur zuschreiben, zumal wenn dieses Vorstellungsvermögen von seiner Natur allein abhinge, d. h. (nach Def. 7, Th. 1) wenn dieses Vorstellungsvermögen des Geistes frei wäre.

Achtzehnter Satz. Wenn der menschliche

Körper einmal von zweien oder mehren Körpern zugleich afficirt gewesen ist, so wird der Geist, wenn er sich hernach den einen davon vorstellt, sich sogleich auch der andern erinnern.

Beweis. Der Geist stellt sich (nach dem vor. Folges.) einen Körper deßhalb vor, weil der menschliche Körper von den Eindrücken des äußern Körpers auf dieselbe Weise afficirt und disponirt wird, wie er afficirt ist, wenn einige Theile desselben von dem äußern Körper selbst berührt wurden. Aber (nach der Voraussetzung) war der Körper damals so disponirt, daß sich der Geist zwei Körper zugleich vorstellte; folglich wird er auch jetzt sich zwei zugleich vorstellen, und wenn der Geist sich den einen vorstellt, sich zugleich auch des andern erinnern. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus sehen wir deutlich, was das Gedächtniß ist. Es ist nämlich nichts Anderes, als eine gewisse Verkettung von Ideen, welche die außerhalb des menschlichen Körpers befindliche Natur in sich schließen, die in dem Geiste nach der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers vorgeht. Ich sage erstens, es ist eine bloße Verkettung der Ideen, welche die außerhalb des menschlichen Körpers befindliche Natur in sich schließen, nicht aber der Ideen, welche die Natur dieser Dinge

erklären. Denn es sind wirklich (nach Satz 16 d. Th.) die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers, welche die Natur sowohl dieses menschlichen, als der äußern Körper in sich schließen. Ich sage zweitens, daß diese Verkettung nach der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers vorgehe, um diese von der Verkettung der Ideen zu unterscheiden, welche nach der Ordnung des Verstandes vorgeht, vermöge welcher der Geist die Dinge nach ihren ersten Ursachen auffaßt, und welche bei allen Menschen dieselbe ist. Hieraus sehen wir ferner deutlich, warum der Geist aus dem Denken eines Dinges sogleich in das Denken eines andern Dinges verfällt, das keine Aehnlichkeit mit dem vorigen hat. Z. B. aus dem Denken des Wortes Apfel kömmt man sogleich auf den Gedanken der Frucht, welche doch keine Aehnlichkeit noch sonst etwas mit jenem artikulirten Ton gemein hat, außer daß der Körper dieses Menschen oft von diesen beiden afficirt ist, das heißt, daß der Mensch oft das Wort Apfel hörte, während er die Frucht selbst sah, und so wird Jedermann aus einem Denken in das andere übergehen, je nachdem die Gewohnheit eines Jeden die Vorstellungen der Dinge in seinem Körper geordnet hat. Ein Soldat z. B. wird bei dem Anblicke von Spuren

eines Pferdes im Sande schnell von den Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Reiters und von diesem auf den Gedanken des Krieges u. s. w. kommen. Ein Bauer aber wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Pfluges, Ackers u. s. w. kommen, und so wird Jeder, je nachdem er gewöhnt ist, die Vorstellungen der Dinge auf diese oder andere Weise zu verbinden und zu verketten, von dem einen auf diesen oder jenen Gedanken kommen.

Neunzehnter Satz. Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper und weiß sein Daseyn nur durch die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper afficirt wird.

Beweis. Denn der menschliche Geist ist selbst die Idee oder die Erkenntniß des menschlichen Körpers (nach S. 13 d. Th.), welche (nach S. 9 d. Th.) zwar in Gott ist, insofern er als von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, oder weil (nach Post. 4) der menschliche Körper vieler Körper bedarf, von welchen er beständig gleichsam wieder erzeugt wird, und die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach S. 7 d. Th.) dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen; so wird diese Idee in Gott seyn, insofern er als von den Ideen vielfacher einzelner Dinge

afficirt betrachtet wird. Gott hat daher die Idee des menschlichen Körpers, oder erkennt den menschlichen Körper, insofern er von vielen anderen Ideen afficirt ist, und nicht, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, das heißt (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper nicht. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers sind in Gott, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, oder der menschliche Geist faßt eben diese Bestimmungen auf (nach S. 12 d. Th.) und folglich (nach S. 16 d. Th.) den menschlichen Körper selbst, und zwar (nach S. 17 d. Th.) als wirklich daseyend; nur insofern also faßt der menschliche Geist den menschlichen Körper selbst auf. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Es gibt in Gott auch eine Idee oder Erkenntniß des menschlichen Geistes, welche in Gott auf dieselbe Weise erfolgt, und sich auf dieselbe Weise auf Gott bezieht, wie die Idee oder Erkenntniß des menschlichen Körpers.

Beweis. Das Denken ist ein Attribut Gottes (nach S. 1 d. Th.), und folglich (nach S. 3 d. Th.) muß es ebensowohl von ihm selbst, als von allen Erregungen desselben und folglich (nach S. 11 d. Th.) auch von dem menschlichen Geiste,

nothwendig in Gott eine Idee geben. Ferner folgt nicht, daß es diese Idee oder Erkenntniß des Geistes in Gott gebe, insofern er unendlich ist, sondern insofern er von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt ist (nach S. 9 d. Th.). Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist aber dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (nach S. 7 d. Th.). Es erfolgt also diese Idee oder Erkenntniß des Geistes in Gott und bezieht sich auf dieselbe Weise auf Gott, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. W. z. b. w.

Einundzwanzigster Satz. Diese Idee des Geistes ist auf dieselbe Weise mit dem Geiste vereinigt, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist.

Beweis. Daß der Geist mit dem Körper vereinigt ist, haben wir daraus erwiesen, weil der Körper das Objekt des Geistes ist (siehe S. 12 u. 13 d. Th.) Folglich muß aus demselben Grunde die Idee des Geistes mit ihrem Objekte, das heißt mit dem Geiste selbst auf dieselbe Weise vereinigt seyn, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz wird aus dem, in der Anmerkung zu S. 7 d. Th. Gesagten, weit deutlicher begriffen. Denn dort haben wir

gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h. (nach S. 13 d. Th.) der Geist und der Körper ein und dasselbe Individuum sind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird, deßhalb ist die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches durch ein und dasselbe Attribut, nämlich das des Denkens, begriffen wird. Es folgt, sage ich, daß die Idee des Geistes und der Geist selbst in Gott nach derselben Nothwendigkeit aus demselben Vermögen des Denkens vorhanden ist. Denn in der That ist die Idee des Geistes, das heißt die Idee der Idee nichts Anderes, als die Form der Idee, insofern diese als eine Daseynsweise des Denkens, ohne Bezug auf das Objekt, betrachtet wird. Denn sobald Jemand etwas weiß, weiß er eben dadurch, daß er dieses wisse, und zugleich weiß er, daß er das wisse, was er weiß, und so ins Unendliche fort. Doch hievon nachher.

Zweiundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist faßt nicht nur die Erregungen des menschlichen Körpers auf, sondern auch die Ideen dieser Erregungen.

Beweis. Die Ideen der Ideen von den Erregungen erfolgen auf dieselbe Weise in Gott und beziehen sich auf dieselbe Weise auf Gott,

wie die Ideen der Erregungen selber. Dieß wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie S. 20 d. Th. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers sind in dem menschlichen Geiste (nach S. 12 d. T.) d. h. (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) in Gott, insofern er das Wesen des menschlichen Körpers ausmacht. Also sind die Ideen dieser Ideen in Gott, insofern er die Erkenntniß der Ideen des menschlichen Geistes hat, d. h. (nach S. 21 d. Th.) in dem menschlichen Geiste selbst, welcher deßhalb nicht nur die Erregungen des Körpers, sondern auch die Ideen derselben auffaßt. W. z. b. w.

Dreiundzwanzigster Satz. Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers auffaßt.

Beweis. Die Idee oder Erkenntniß des Geistes erfolgt (nach S. 20 d. Th.) in Gott auf dieselbe Weise und ist auf Gott auf dieselbe Weise zu beziehen, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. Da aber (nach S. 19 d. Th.) der menschliche Geist den menschlichen Körper selbst nicht erkennt, d. h. (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) da die Erkenntniß des menschlichen Körpers nicht auf Gott zu beziehen ist, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht; so ist also die Erkenntniß des Geistes auf Gott

nicht zu beziehen, insofern er das Wesen des menschlichen Körpers ausmacht. Folglich (nach demselben Folges. zu S. 11 d. Th.) erkennt in so fern der menschliche Geist sich nicht. Ferner schließen die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper afficirt wird, die Natur des menschlichen Körpers selbst in sich (nach S. 10 d. Th.); das heißt (nach S. 13 d. Th.) sie stimmen mit der Natur des Geistes überein; sonach wird die Erkenntniß dieser Ideen die Erkenntniß des Geistes nothwendig in sich schließen. Aber (nach d. vor. S.) ist die Erkenntniß dieser Ideen in dem menschlichen Körper selbst; folglich erkennt sich der menschliche Geist nur in so fern. W z. b. w.

Vierundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist schließt keine adäquate Erkenntniß der Theile in sich, aus denen der menschliche Körper besteht.

Beweis. Die Theile, aus denen der menschliche Körper besteht, gehören zu dem Wesen des Körpers selbst nur insofern sie ihre Bewegungen auf irgend eine bestimmte Weise einander mittheilen (siehe Def. nach Folges. zu Lehns. 3) und nicht insofern sie als Individuen ohne Beziehung auf den menschlichen Körper betrachtet werden können. Denn die Theile des menschlichen Körpers sind (nach Post. 1) sehr

zusammengesetzte Individuen, deren Theile (nach Lehns. 4) durchaus mit Beibehaltung seiner Natur und Form vom menschlichen Körper getrennt werden können, und die ihre Bewegungen (siehe Ax. 2 nach Lehns. 3) anderen Körpern auf andere Weise mittheilen können. Sonach wird (nach S. 3 d. Th.) die Idee oder Erkenntniß jeglichen Theiles in Gott seyn, und zwar (nach S. 9 d. Th.) insofern er als von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, welches einzelne Ding der Ordnung der Natur gemäß, früher ist, als der Theil selbst (nach S. 7 d. Th.). Dies gilt ebenso von jeglichem Theile des Individuums selbst, das den menschlichen Körper zusammensetzt; demnach ist die Erkenntniß eines jeglichen Theiles, aus welchem der Körper besteht, in Gott, insofern er von vielfachen Ideen der Dinge afficirt ist, und nicht, insofern er nur die Idee des menschlichen Körpers hat, das heißt (nach S. 13 d. Th.) diejenige Idee, welche die Natur des menschlichen Geistes ausmacht. Also (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) schließt der menschliche Geist keine adäquate Erkenntniß der Theile in sich, aus welchem der menschliche Körper besteht. W. z. b. w.

Fünfundzwanzigster Satz. Die Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt

nicht eine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers in sich.

Beweis. Wir haben gezeigt, daß die Idee der Erregung des menschlichen Körpers insofern die Natur des äußern Körpers in sich schließe (siehe S. 16 d. Th.), insofern der äußere den menschlichen Körper selbst auf gewisse Weise bestimmt. Insofern aber der äußere Körper ein Individuum ist, das sich nicht auf den menschlichen Körper bezieht, so ist seine Idee oder Erkenntniß in Gott (nach S. 9 d. Th.), insofern Gott als afficirt betrachtet wird, von der Idee eines andern Dinges, welches (nach S. 7 d. Th.) von Natur früher ist, als der äußere Körper selbst. Deßhalb ist in Gott keine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers, insofern er die Idee der Erregung des menschlichen Körpers hat, oder die Idee der Erregung des menschlichen Körpers schließt keine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers in sich. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist faßt einen äußern Körper nur durch die Ideen der Erregungen seines Körpers als wirklich daseyend auf.

Beweis. Wenn der menschliche Körper von einem äußern Körper auf keine Weise afficirt ist, so ist auch (nach S. 7 d. Th.) die Idee

des menschlichen Körpers d. h. (nach S. 13 d. Th.) auch der menschliche Geist nicht von der Idee des Daseyns jenes Körpers auf irgend eine Weise afficirt, und faßt er auch das Daseyn jenes äußern Körpers nicht auf irgend eine Weise auf. Insofern aber der menschliche Körper von einem äußern Körper auf irgend eine Weise afficirt ist, insofern faßt er (nach S. 16 d. Th. mit Zus. desselben) den äußern Körper auf. W. z. b. w.

Folgesatz. Insofern der menschliche Geist sich einen äußern Körper vorstellt, insofern hat er keine adäquate Erkenntniß desselben.

Beweis. Wenn der menschliche Geist durch die Ideen der Erregungen seines Körpers die äußeren Körper betrachtet, sagen wir, er hat eine Vorstellung (siehe Anmerk. zu S. 17 d. Th.) und der Geist kann sich auf keine andere Weise (nach dem vor. S.) die äußeren Körper als wirklich daseyende vorstellen. Also hat der Geist (nach S. 25 d. Th.) insofern er sich der äußeren Körper vorstellt, keine adäquate Erkenntniß derselben. W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Satz. Die Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt nicht eine adäquate Erkenntniß des menschlichen Körpers selbst in sich.

Beweis. Jede Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt insofern die Natur des menschlichen Körpers in sich, als der menschliche Körper selbst als auf gewisse Weise afficirt betrachtet wird (siehe S. 16 dieses Th.). Insofern aber der menschliche Körper ein Individuum ist, welches auf viele andere Weise erregt werden kann, schließt die Idee rc. Siehe den Beweis zu S. 25 d. Theils.

Achtundzwanzigster Satz. Die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers, insofern sie sich blos auf den menschlichen Geist beziehen, sind nicht klar und bestimmt, sondern verworren.

Beweis. Denn die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers schließen sowohl die Natur der äußeren Körper, als die des menschlichen Körpers selbst in sich (nach S. 16 d. Th.), und müssen nicht blos die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch die seiner Theile in sich schließen. Denn die Erregungen sind Daseynsweisen (nach Post. 3), wodurch die Theile des menschlichen Körpers, und folglich der ganze Körper, afficirt wird. Aber (nach S. 24 und 25 d. Th.) ist eine adäquate Erkenntniß der äußeren Körper, so wie auch der Theile, welche den menschlichen Körper ausmachen, nicht in Gott, insofern er als vom menschlichen Geiste, sondern

insofern er als von andern Ideen bestimmt betrachtet wird. Die Ideen dieser Erregungen sind also, insofern sie sich blos auf den menschlichen Geist beziehen, wie Folgerungen ohne Prämissen, d. h. (wie an sich klar) verworrene Ideen. W. z. b. w.

Anmerkung. Daß die Idee, welche die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, an sich betrachtet, nicht klar und bestimmt sey, wird auf dieselbe Weise bewiesen, so wie auch, daß dieß mit der Idee des menschlichen Geistes und mit den Ideen der Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers so sey, insofern sie sich nur auf den Geist beziehen, was jeder leicht einsehen kann.

Neunundzwanzigster Satz. Die Idee der Idee einer jeden Erregung des menschlichen Körpers schließt keine adäquate Erkenntniß des menschlichen Körpers in sich.

Beweis. Denn die Idee der Erregung des menschlichen Körpers schließt (nach S. 27 d. Th.) keine adäquate Erkenntniß des Körpers selbst in sich, oder drückt seine Natur nicht adäquat aus, d. h. (nach S. 13 d. Th.) stimmt nicht adäquat mit der Natur des Geistes überein. Also drückt (nach Ax. 6, Th. 1) die Idee dieser Idee die Natur des menschlichen Geistes nicht adäquat aus,

oder schließt keine adäquate Erkenntniß desselben in sich. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der menschliche Geist, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur auffaßt, weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Erkenntniß hat. Denn der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Erregungen des Körpers auffaßt (nach S. 23 d. Th.). Aber seinen Körper faßt er (nach S. 19 d. Th.) nur durch eben die Ideen der Erregungen, durch welche er auch nur (nach S. 26 d. Th.) die äußeren Körper auffaßt. Also hat er, insofern er diese hat, weder von sich selbst (nach S. 29 d. Th.), noch von seinem Körper (nach S. 27 d. Th.), noch von den äußeren Körpern (nach S. 25 d. Th.) eine adäquate Erkenntniß, sondern nur (nach S. 28 d. Th. mit der Anmerk.) eine verstümmelte und verworrene. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich sage ausdrücklich, daß der Geist weder von sich selbst, noch von seinem Körper, noch von den anderen Körpern eine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntniß habe, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur auffaßt, d. h. so oft er von

außen, wie ihm die Dinge nämlich zufällig aufstoßen, bestimmt wird, dieß oder jenes zu betrachten, und nicht so oft er von innen, nämlich dadurch, daß er mehre Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, ihre Aehnlichkeiten, Verschiedenheiten und Gegensätze zu erkennen, denn so oft er auf diese oder auf andere Weise von innen dazu disponirt wird, betrachtet er die Dinge klar und bestimmt, wie ich unten zeigen werde.

Dreißigster Satz. Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine höchst unadäquate Erkenntniß haben.

Beweis. Die Dauer unseres Körpers hängt nicht von seinem Wesen ab (nach Ax. 1 d. Th.), noch auch von der absoluten Natur Gottes (nach S. 21, Th. 1), sondern (nach S. 28, Th. 1) er wird von solchen Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmt, welche auch von anderen bestimmt sind, auf gewisse und bestimmte Weise da zu seyn und zu wirken, und diese wieder von äußeren, und so ins Unendliche fort. Die Dauer unseres Körpers hängt also von der allgemeinen Ordnung der Natur und dem Zustande der Dinge ab. Auf welche Weise aber die Dinge eingerichtet sind, davon gibt es eine adäquate Erkenntniß in Gott, insofern er die Ideen von ihnen allen, und nicht, insofern er nur die Idee des mensch-

lichen Körpers hat (nach Folges. zu S. 9 d. Th.). Deßhalb ist die Erkenntniß der Dauer unseres Körpers in Gott höchst unvollständig, insofern er nur als die Natur des menschlichen Geistes ausmachend betrachtet wird. D. h. (nach Folgesatz zu S. 11 d. Th.) diese Erkenntniß ist in unserem Geiste höchst unadäquat. W. z. b. w.

Einunddreißigster Satz. Wir können von der Dauer der einzelnen Dinge, welche außer uns sind, nur eine höchst unadäquate Erkenntniß haben.

Beweis. Denn jedes einzelne Ding, wie der menschliche Körper, muß von einem andern einzelnen Dinge bestimmt seyn, auf gewisse und bestimmte Weise da zu seyn und zu wirken, und dieses wieder von einem andern, und so ins Unendliche fort (nach S. 28, Th. 1). Da wir aber aus dieser gemeinschaftlichen Eigenschaft der einzelnen Dinge im vorigen Satze bewiesen haben, daß wir von der Dauer unseres Körpers nur eine höchst unadäquate Erkenntniß haben, so muß eben dasselbe von der Dauer der einzelnen Dinge geschlossen werden, daß wir nämlich von ihr nur eine höchst unadäquate Erkenntniß haben können. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß alle besonderen Dinge zufällig und zerstörbar sind; denn wir

können von ihrer Dauer keine adäquate Erkenntniß haben (nach obigem Satz), und das ist es, was wir unter Zufälligkeit und Zerstörbarkeit der Dinge zu verstehen haben (siehe Anmerk. 1 zu S. 33, Th. 1). Denn (nach S. 29, Th. 1) gibt es kein anderes Zufälliges als dieses.

Zweiunddreißigster Satz. Alle Ideen, sofern sie sich auf Gott beziehen, sind wahr.

Beweis. Denn alle Ideen, welche in Gott sind, stimmen mit ihren Gegenständen vollkommen überein (nach Folges. zu S. 7 d. Th.), und also (nach Ax. 6, Th. 1) sind sie alle wahr. W. z. b. w..

Dreiunddreißigster Satz. Es ist nichts Positives in den Ideen, weßhalb sie fasch genannt werden könnten.

Beweis. Leugnet man dieses, so nehme man möglicherweise eine positive Denkweise an, welche die Form des Irrthums oder der Faschheit ausmacht. Diese Weise des Denkens kann nicht in Gott seyn (nach dem vorigen Satz), außerhalb Gott aber kann sie auch weder seyn, noch begriffen werden (nach S. 15, Th. 1), also kann es nichts Positives in den Ideen geben, weßhalb sie falsch genannt werden könnten. W. z. b. w.

Vierunddreißigster Satz. Jede Idee, welche in uns absolut oder adäquat und vollständig ist, ist wahr.

Beweis. Wenn wir sagen, es gäbe in uns eine adäquate und vollkommene Idee, sagen wir nichts Anderes (nach Folgес. zu S. 11 d. Th.), als daß es in Gott, insofern er das Wesen unseres Geistes ausmacht, eine adäquate und vollkommene Idee gebe, und folglich (nach S. 32 d. Th.) sagen wir nichts Anderes, als daß eine solche Idee wahr sey. W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Satz. Die Falschheit besteht in dem Mangel der Erkenntniß, welchen die unadäquaten oder verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen.

Beweis. Es gibt nichts Positives in den Ideen, welches die Form der Falschheit ausmacht (nach S. 33 d. Th), aber die Falschheit kann nicht in dem absoluten Mangel bestehen (denn nur vom Geiste, und nicht vom Körper, sagt man, daß er sich irre und täusche), noch auch in der absoluten Unwissenheit, denn nicht wissen und irren ist verschieden, deßhalb besteht sie in dem Mangel der Erkenntniß, welchen die unadäquate Erkenntniß der Dinge, oder die unadäquaten und verworrenen Ideen in sich schließen. W. z. b. w.

Anmerkung. In der Anmerkung zu S. 17 dieses Theils habe ich erläutert, auf welche Weise der Irrthum in einem Mangel der Erkenntniß besteht; doch will ich zur triftigeren Erläuterung dieser Sache ein Beispiel geben: Die Menschen täuschen sich, indem sie glauben, sie seyen frei. Diese Meinung besteht nicht blos darin, weil sie sich ihrer Handlungen bewußt sind, ohne die Ursachen zu kennen, von welchen sie bestimmt werden; das ist also die Idee ihrer Freiheit, daß sie die Ursache ihrer Handlungen nicht erkennen, denn daß sie sagen, die menschlichen Handlungen hängen vom Willen ab, das sind Worte, von denen sie keine Idee haben. Denn was der Wille ist, und wie er den Körper bewegt, das wissen sie alle nicht. Diejenigen, welche etwas Anderes aushecken, einen Sitz und Aufenthalt der Seele fingiren, erwecken gewöhnlich Lachen oder Mißachtung. So stellen wir uns vor, wenn wir die Sonne ansehen, daß sie etwa zweihundert Fuß von uns entfernt sey, welcher Irrthum nicht blos in dieser Vorstellung besteht, sondern darin, daß wir, während wir sie uns so vorstellen, ihre wahre Entfernung und die Ursache dieser Vorstellung nicht kennen; denn wenn wir auch nachher erkennen, daß sie über sechshundert Erddurchmesser von uns entfernt sey,

werden wir sie uns dennoch nahe vorstellen, denn wir stellen uns die Sonne nicht deßhalb nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern deßhalb, weil die Bestimmung unseres Körpers das Wesen der Sonne insofern in sich enthält, wiefern der Körper selbst von ihr afficirt wird.

Sechsunddreißigster Satz. Die unadäquaten und verworrenen Ideen erfolgen nach derselben Nothwendigkeit, wie die adäquaten oder klaren und bestimmten Ideen.

Beweis. Alle Ideen sind in Gott (nach S. 15, Th. 1), und sind, insofern sie sich auf Gott beziehen, wahr (nach S. 32 d. Th.) und (nach Folgesatz zu S. 7 d. Th.) adäquat. Also sind keine von ihnen unadäquat und verworren, außer in Beziehung auf den einzelnen Geist irgend eines Menschen (siehe hierüber S. 24 und 28 d. Th.). Folglich erfolgen alle (nach Folgesatz zu S. 6 d. Th.), sowohl die adäquaten, als die unadäquaten, nach derselben Nothwendigkeit. W. z. b. w.

Siebenunddreißigster Satz. Das, was Allen gemeinsam ist (siehe hierüber oben, Lehnsatz 2) und was gleicher Weise im Theil wie im Ganzen ist, macht nicht das Wesen eines einzelnen Dinges aus.

Beweis. Leugnet man dieß, so nehme man möglicherweise an, dieses mache das Wesen irgend eines einzelnen Dinges, nämlich das Wesen von B aus, also (nach Def. 2 d. Th.) wird dieses ohne B weder seyn noch begriffen werden; dieses ist aber gegen die Voraussetzung, also gehört dieß weder zum Wesen des B, noch macht es das Wesen irgend eines andern einzelnen Dinges aus. W. z. b. w.

Achtunddreißigster Satz. Das, was Allen gemeinsam, und was gleicherweise im Theil wie im Ganzen ist, kann nur adäquat begriffen werden.

Beweis. Angenommen, A sey Etwas, was allen Körpern gemeinsam, und was gleicherweise im Theil eines jeden Körpers wie im Ganzen ist, so sage ich, A kann nur adäquat begriffen werden, denn die Idee desselben wird (nach Folgesatz zu S. 7 d. Th.) nothwendig in Gott adäquat seyn, sowohl insofern er die Idee des menschlichen Körpers, als insofern er die Ideen der Erregungen desselben hat, welche (nach S. 16, 25 und 27 d. Th.) sowohl die Natur des menschlichen Körpers, als die der äußeren Körper theilweise in sich schließen. Das heißt (nach S. 12 und 13 d. Th.), diese Idee wird nothwendig in Gott adäquat seyn, insofern er den

menschlichen Geist ausmacht, oder insofern er die Ideen hat, welche im menschlichen Geiste sind. Der Geist faßt daher (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) A nothwendig adäquat auf, und zwar, insofern er sowohl sich, als insofern er seinen oder jeden äußern Körper auffaßt, und A kann auf keine andere Weise begriffen werden. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß es gewisse, allen Menschen gemeinsame Ideen oder Begriffe gibt. Denn (nach Lehns. 2) stimmen alle Körper in Einigem überein, welches (nach obig. S.) von allen adäquat oder klar und bestimmt aufgefaßt werden muß.

Neununddreißigster Satz. Das, was dem menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern, von welchen der menschliche Körper afficirt zu werden pflegt, und was dem Theile eines jeden von ihnen gleicher Weise wie im Ganzen gemeinsam und eigenthümlich ist, davon wird auch im Geiste eine adäquate seyn.

B e w e i s. Angenommen, A sey das, was dem menschlichen Körper und einigen äußeren Körpern gemeinsam und eigenthümlich ist, und was gleicher Weise in dem menschlichen Körper, wie in eben den äußeren Körpern, und was endlich gleicher Weise in dem Theile eines jeden äußeren

Körpers wie im Ganzen ist, so wird es von A selbst in Gott eine adäquate Idee geben (nach Folges. zu S. 7 d. Th.) sowohl insofern er die Idee des menschlichen Körpers, als insofern er die Ideen der angenommenen äußeren Körper hat. Man nehme nun an, daß der menschliche Körper von einem äußeren Körper durch das afficirt werde, was er mit ihm gemein hat, d. h., durch A: denn wird die Idee dieser Erregung die Eigenschaft des A in sich schließen (nach S. 16 d. Th.) und folglich (nach demselben Folges. zu S. 7 d. Th.) wird die Idee dieser Erregung, insofern sie die Eigenschaft von A in sich schließt, in Gott adäquat seyn, insofern er von der Idee des menschlichen Körpers afficirt ist, d. h. (nach S. 13 d. Th.) insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht und also (nach Folges. z. S. 11 d. Th.) ist diese Idee auch im menschlichen Geiste adäquat. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Geist um so fähiger ist, Mehres adäquat aufzufassen, je mehr Gemeinsames sein Körper mit anderen Körpern sey.

Vierzigster Satz. Alle die Ideen, welche im Geiste aus den in ihm adäquaten Ideen erfolgen, sind auch adäquat.

Beweis. Dieser ist offenbar, denn wenn wir sagen, daß in dem menschlichen Geiste eine Idee aus in ihm adäquaten Ideen erfolge, sagen wir nichts Anderes (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) als daß es in dem göttlichen Verstande selbst eine Idee gebe, deren Ursache Gott ist, nicht insofern er unendlich ist und auch nicht, insofern er von den Ideen vielfacher einzelner Dinge afficirt ist, sondern insofern er nur das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht.

1. Anmerkung. Hiemit habe ich den Grund der Begriffe auseinander gesetzt, welche Gemeinbegriffe genannt werden, und die die Grundlagen unseres Schließens sind. Es gibt aber noch andere Begriffe einiger Axiome, oder Begriffe, welche nach dieser unserer Methode auseinander gesetzt zu werden verdienten, da sich aus ihnen selbst ergeben würde, welche Begriffe nützlicher als die anderen, und welche dagegen fast von gar keinem Nutzen sind; sodann, welche gemeinsam, und welche nur denen, die von Vorurtheilen frei sind, klar und bestimmt, und welche endlich schlecht begründet sind. Außerdem würde sich ergeben, woher die Begriffe, welche man die der zweiten Ordnung nennt und folglich die Axiome, die auf ihnen beruhen, ihren Ursprung genommen haben und noch Mehres der Art,

worüber ich nachgedacht habe. Doch, da ich dieß einer andern Abhandlung bestimmt habe und um auch bei der großen Weitläufigkeit des Gegenstandes nicht allzuviel zu geben, habe ich mir vorgenommen, hier darüber wegzugehen. Um dennoch nichts auszulassen, was man nothwendig wissen muß, will ich die Ursachen kurz hinzufügen, aus welchen die sog. transscendentalen Ausdrücke entsprungen sind, wie: das Seyende, das Ding, das Etwas. Diese Ausdrücke entstehen daher, weil der menschliche Körper, als beschränkter, nur eine gewisse Anzahl von Vorstellungen (was Vorstellung sey, habe ich in der Anmerk. zu S. 17. d. Th. erläutert) auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden vermag. Wird diese Anzahl überschritten, so fangen diese Vorstellungen an, sich zu verwirren, und wenn diese Zahl der Vorstellungen, welche der Körper auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden fähig ist, weit überschritten wird, so werden sich Alle gänzlich unter einander verwirren. Da sich dieß so verhält, so ergibt sich (aus Folges. z. S. 17 und S. 18 d. Th.): daß der menschliche Geist sich so viel Körper mit Bestimmtheit auf einmal vorstellen kann, als sich in seinem Körper Vorstellungen auf einmal bilden können. Wenn aber die Vorstellungen sich im Körper gänzlich

verwirren, wird auch der Geist alle Körper verwirrt, ohne irgend eine Unterscheidung, vorstellen und wie unter einem Attribute zusammenfassen, nämlich unter dem Attribute des Seyenden, des Dings rc. rc. Man kann dieß auch daraus ableiten, daß die Vorstellungen nicht immer gleich stark sind, und aus anderen analogen Ursachen, die ich hier nicht auszuführen brauche; denn in Bezug auf den Zweck, den wir im Auge haben, genügt es, eine zu betrachten. Denn alle kommen darauf zurück, daß diese Ausdrücke im höchsten Grade verworrene Ideen bezeichnen. Aus ähnlichen Ursachen sind ferner die Begriffe entstanden, welche man Allgemeinbegriffe nennt; wie Mensch, Pferd, Hund u. dergl., weil nämlich in dem menschlichen Körper sich so viele Vorstellungen, z. B. der Menschen, auf einmal bilden, daß sie die Vorstellungskraft, wenn auch nicht gänzlich, doch so weit überragen, daß der Geist die kleinen Verschiedenheiten der Einzelnen (nämlich Farbe, Größe eines Jeden u. dergl.) und ihre bestimmte Zahl nicht vorstellen kann, und nur das, worin Alle, insofern der Körper von ihnen afficirt wird, übereinkommen, sich bestimmt vorstellt. Denn davon, nämlich hauptsächlich von jedem Einzelnen ist der Körper afficirt, und das drückt er mit dem Worte Mensch aus, und

legt dieß auch unendlichen Einzelnen bei. Denn wir haben schon gesagt, daß er sich die bestimmte Zahl der Einzelnen nicht vorstellen kann. Aber es ist zu bemerken, daß diese Begriffe nicht von Allen auf dieselbe Weise gebildet werden, sondern bei einem Jeden verschieden sind, je nach Maßgabe des Dinges, wovon der Körper öfters afficirt wurde, und welches der Geist sich leichter vorstellt oder erinnert. Wer z. B. öfter mit Bewunderung die Haltung der Menschen betrachtet hat, versteht unter dem Worte Mensch, ein Thier von aufrechter Haltung. Wer aber gewohnt ist, etwas Anderes zu betrachten, wird eine andere gemeinsame Vorstellung der Menschen bilden, wie: daß der Mensch ein lachendes, zweifüßiges, federloses, vernünftiges Thier sey. So wird im übrigen Jeglicher nach der Disposition seines Körpers allgemeine Vorstellungen von den Dingen bilden. Deßhalb ist es kein Wunder, daß unter den Philosophen, welche die natürlichen Dinge blos durch die Vorstellungen der Dinge erklären wollten, so viele Streitigkeiten entstanden sind.

2. Anmerkung. Aus allem oben Gesagten erhellt klar, daß wir Vieles auffassen und Allgemeinbegriffe bilden

1. aus dem Einzelnen, das uns, durch die

Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung für den Verstand dargestellt ist (siehe Folges. zu S. 29 d. Th.); deßhalb pflege ich solche Auffassungen eine Erkenntniß durch vage Erfahrungen zu nennen.

2. Aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir uns beim Hören oder Lesen gewisser Worte der Dinge wieder erinnern, und gewisse Ideen von ihnen bilden, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge vorstellen (siehe Anmerk. zu S. 18 d. Th.). Diese beiden Arten, die Dinge anzusehen, werde ich in der Folge Erkenntniß der ersten Gattung, Meinung oder Vorstellung nennen.

3. Endlich daraus, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften der Dinge haben (siehe Folges. zu S. 38 und 39 mit dem Folges. und S. 40 d. Th.). Diese Art werde ich Vernunft und Erkenntniß der zweiten Gattung nennen. —

Außer diesen beiden Gattungen der Erkenntniß gibt es, wie ich im Folgenden zeigen werde, eine andere dritte, welche wir das intuitive Wissen nennen wollen, und diese Gattung des Erkennens schreitet der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes bis zu der adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge vor. Alles dieß will ich durch ein Beispiel erläutern.

Es sind z. B. drei Zahlen gegeben, um die vierte zu erhalten, welche sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird sich nicht bedenken und die zweite und dritte multipliziren, und das Produkt durch die erste dividiren, weil er nämlich das, was er von dem Lehrer ohne irgend einen Beweis gehört, noch nicht vergessen hat, oder weil er es oft bei den einfachsten Zahlen erfahren hat, oder auch aus dem Beweise des Satzes 19 im Buche 7 des Euclid, nämlich aus der gemeinsamen Eigenschaft der Proportionen. Bei den einfachsten Zahlen aber bedarf es nichts dergleichen, z. B. bei den Zahlen 1, 2, 3 sieht jeder, daß die vierte Proportionszahl 6 ist, und zwar viel klarer, weil wir aus dem Verhältnisse der ersten Zahl zur zweiten, das wir auf den ersten Blick sehen, die vierte selbst schließen.

Einundvierzigster Satz. Die Erkenntniß der ersten Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit, die der zweiten und dritten aber ist nothwendig wahr.

Beweis. In der vorigen Anmerkung sagten wir, daß zur Erkenntniß der ersten Gattung alle diejenigen Ideen gehörten, welche unadäquat und verworren sind; folglich ist (nach S. 35 d. Th.) diese Erkenntniß die einzige Ursache der

Falschheit. Ferner sagten wir, daß zur Erkenntniß der zweiten und dritten Gattung diejenigen gehörten, welche adäquat sind. Folglich ist sie (nach S. 34 d. Th.) nothwendig die wahre. W. z. b. w.

Zweiundvierzigster Satz. Die Erkenntniß der zweiten und dritten und nicht die der ersten Gattung lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden.

Beweis. Dieser Satz ist an sich offenbar, denn wer zwischen dem Wahren und Falschen zu unterscheiden weiß, muß eine adäquate Idee des Wahren und Falschen haben, d. h. (nach Anmerk. 2 zu S. 40 d. Th.) das Wahre und Falsche nach der zweiten oder dritten Gattung der Erkenntniß erkennen.

Dreiundvierzigster Satz. Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich daß er eine wahre Idee hat und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln.

Beweis. Die wahre Idee in uns ist die, welche in Gott, insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, adäquat ist (nach Folges. zu S. 11 d. Th.). Setzen wir daher, es gebe in Gott, insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt

wird, die adäquate Idee A. Von dieser Idee muß es nothwendig auch in Gott eine Idee geben, welche sich auf Gott auf dieselbe Weise bezieht, wie die Idee A (nach S. 20 d. Th. dessen Beweis allgemein ist). Die Idee A wird aber als sich auf Gott beziehend angenommen, insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, folglich muß auch die Idee der Idee A sich auf Gott auf dieselbe Weise beziehen, d. h. (nach demselben Folges. zu S. 11 d. Th.) diese adäquate Idee der Idee A wird im Geiste selbst seyn, welcher die adäquate Idee A hat. Sonach muß Jeder, der eine adäquate Idee hat, oder (nach S. 34, Th. 2) der ein Ding wahr erkennt, zugleich eine adäquate Idee oder wahre Erkenntniß seiner Erkenntniß haben, d. h. (wie an sich offenbar) er muß zugleich derselben gewiß seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. In der Anmerkung zu Satz 21 d. Th. habe ich erläutert, was die Idee einer Idee ist. Es ist aber zu bemerken, daß der vorige Satz an sich hinlänglich offenbar ist, denn Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt. Denn eine wahre Idee haben, heißt nichts Anderes, als ein Ding vollkommen oder am besten einsehen. Niemand kann wohl hieran

zweifeln, wenn er nicht glaubt, die Idee sey etwas Stummes wie ein Gemälde an der Wand, nicht aber eine Art des Denkens, nämlich das Verstehen selbst. Wer kann denn eigentlich wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher ein Ding erkennt? d. h. wer kann wissen, daß er eines Dinges gewiß ist, wenn er nicht vorher des Dinges gewiß ist? Was kann es ferner Deutlicheres und Gewisseres geben, was die Norm der Wahrheit seyn könnte, als die richtige Idee? Wahrlich wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen. Hiemit glaube ich auf folgende Fragen geantwortet zu haben, nämlich: wenn die wahre Idee, insofern sie nur als mit ihrem Gegenstande übereinstimmend angenommen wird, sich von der falschen unterscheidet, so hat die wahre Idee also keine Realität oder Vollkommenheit vor der falschen voraus (da sie sich ja blos durch ein äußerliches Merkmal unterscheiden), so hat also auch der Mensch, der wahre Begriffe hat, nichts vor dem voraus, der blos falsche hat. Sodann, woher kömmt es, daß die Menschen falsche Ideen haben? Woher kann endlich Jemand gewiß wissen, daß er Ideen habe, welche mit ihren Gegenständen übereinstimmen? Auf diese Fragen, sage ich, glaube ich

schon geantwortet zu haben. Denn was den Unterschied zwischen der wahren und falschen Idee betrifft, so erhellt aus Satz 35 d. Th., daß jene sich zu dieser verhält, wie das Seyende zum Nichtseyenden. Die Ursache der Falschheit aber habe ich von Satz 19 bis 35 nebst der Anmerkung aufs Deutlichste auseinandergesetzt, woraus auch erhellt, wie sich ein Mensch, der wahre Ideen hat, von einem der nur falsche hat, unterscheide. In Hinsicht des Letztern nämlich, woher der Mensch wissen könne, daß er eine Idee habe, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, habe ich so eben zur vollsten Genüge gezeigt, daß dieses allein daher komme, weil er eine Idee hat, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, oder weil die Wahrheit die Norm ihrer selbst ist. Hiezu kömmt, daß unser Geist, insofern er die Dinge wahr auffaßt, ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes ist (nach Folges. zu S. 11 d. Th.), deßhalb müssen die klaren und bestimmten Ideen des Geistes ebenso wahr seyn, als die Ideen Gottes.

Vierundvierzigster Satz. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige zu betrachten.

Beweis. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge wahr aufzufassen (nach S. 41

d. Th.), nämlich (nach Axiom 6, Th. 1) wie sie an sich sind, d. h. (nach S. 29, Th. 1) nicht als zufällige, sondern als nothwendige. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt, daß es von der bloßen Vorstellung abhängt, die Dinge sowohl in Rücksicht des Vergangenen als des Zukünftigen als zufällige zu betrachten.

Anmerkung. Auf welche Weise dieses aber geschehe, will ich kurz erläutern. Wir haben oben gezeigt (S. 17 d. Th. mit dem Folges.), daß der Geist der Dinge, wenn sie auch nicht da sind, sich doch immer als gegenwärtig vorstellt, wenn nicht Ursachen in den Weg treten, welche ihr gegenwärtiges Daseyn ausschließen. Sodann zeigten wir (S. 18 d. Th.), daß, wenn der menschliche Körper einmal von zweien Körpern zugleich afficirt gewesen ist, der Geist, wenn er sich nachher den einen davon vorstellt, sich zugleich auch des andern erinnere, das heißt, beide als ihm gegenwärtig betrachten wird, wenn keine Ursachen dazwischen treten, welche ihr gegenwärtiges Daseyn ausschließen. Außerdem bezweifelt Niemand, daß wir uns auch die Zeit vorstellen, und zwar deßhalb, weil wir uns einige Körper langsamer oder schneller, oder eben so schnell als andere bewegt vorstellen. Nehmen wir also einen Knaben, welcher gestern Morgen zum ersten Male

den Peter gesehen hat, am Mittage aber den Paul und am Abend den Simeon und heute wieder am Morgen den Peter. Aus S. 18 d. Th. erhellt, daß er, sobald er den Morgen sieht, er sich sogleich die Sonne, dieselbe Bahn am Himmel, wie am vorigen Tage, durchlaufend, oder den ganzen Tag, und zugleich mit dem Morgen den Peter, mit dem Mittag den Paul und mit dem Abend den Simeon vorstellen wird; das heißt, er wird sich das Daseyn des Paul und Simeon mit Beziehung auf die Zukunft vorstellen, und dagegen, wenn er am Abend den Simeon sieht, wird er den Paul und Peter auf die Vergangenheit beziehen, indem er sie nämlich zusammen mit der Vergangenheit vorstellt, und dieses zwar um so gewisser, je öfter er sie in dieser Ordnung gesehen hat. Träfe es sich einmal, daß er an einem andern Abend statt des Simeon den Jakob sähe, so würde er dann am folgenden Morgen zugleich mit dem Abend, sich bald den Simeon, bald den Jakob vorstellen, nicht aber beide zusammen, denn es wird vorausgesetzt, daß er nur einen von beiden, nicht aber beide zugleich am Abend gesehen habe; seine Vorstellung wird also schwanken, und er sich mit dem künftigen Abend bald diesen bald jenen vorstellen, d. h. keinen als gewiß, sondern

beide als zufällig künftig betrachten. Und dieses Schwanken der Vorstellung wird dasselbe seyn, wenn es eine Vorstellung von Dingen betrifft, welche wir auf dieselbe Weise in Beziehung auf die Vergangenheit oder Gegenwart betrachten, und folglich werden wir uns sowohl auf die Gegenwart als auf die Vergangenheit oder Zukunft sich beziehende Dinge als zufällige vorstellen.

Zweiter Folgesatz. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter einer Form der Ewigkeit aufzufassen.

Beweis. Denn es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als nothwendige und nicht als zufällige zu betrachten (nach dem vor. S.). Diese Nothwendigkeit der Dinge faßt sie aber (nach S. 41 d. Th.) wahr auf, d. h. (nach Ax. 6, Th. 1) wie sie an sich ist. Aber (nach S. 16, Th. 1) ist diese Nothwendigkeit der Dinge, die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst, also liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieser Form der Ewigkeit zu betrachten. Dazu kömmt, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind, welche (nach S. 38 d. Th.) das ausdrücken, was Allen gemeinsam ist, und welche (nach S. 37 d. Th.) nicht das Wesen eines einzelnen Dinges ausdrücken, und welche deßhalb ohne irgend eine

Beziehung auf die Zeit unter einer Form von Ewigkeit begriffen werden müssen. W. z. b. w.

Fünfundvierzigster Satz. Jede Idee jedes wirklich daseyenden Körpers oder eines einzelnen Dinges, schließt nothwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich.

Beweis. Die Idee des wirklich daseyenden einzelnen Dinges schließt nothwendig, sowohl das Wesen, als das Daseyn des Dinges selbst in sich (nach Folges. zu S. 8 d. Th.); die einzelnen Dinge können aber (nach S. 15, Th. 1) nicht ohne Gott begriffen werden; weil sie aber (nach S. 6 d. Th.) Gott zur Ursache haben, insofern er unter einem Attribute betrachtet wird, dessen Daseynsweisen die Dinge selbst sind, müssen nothwendig ihre Ideen (nach Ax. 4, Th. 1) den Begriff des Attributs derselben, das heißt (nach Def. 6, Th. 1) das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich schließen. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich verstehe hier unter Daseyn nicht Dauer, d. h. Daseyn, wie es abstrakt und gleichsam als eine gewisse Form einer Quantität begriffen wird, sondern ich spreche von der eigentlichen Natur des Daseyns, welches den einzelnen Dingen deßhalb beigelegt wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit Gottes Unendliches auf unendliche Weisen erfolgt (siehe S. 16,

Th. 1.). Ich spreche, sage ich, von dem eigentlichen Daseyn der einzelnen Dinge, insofern sie in Gott sind, denn obwohl jedes von einem andern einzelnen Dinge bestimmt wird, auf gewisse Weise da zu seyn, so erfolgt doch die Kraft, wodurch jedes im Daseyn beharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes. Siehe hierüber Folges. zu S. 24 Th. 1.

Sechsundvierzigster Satz. Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche jede Idee in sich schließt, ist adäquat und vollkommen. —

Beweis. Der Beweis des vorigen Satzes ist allgemein, und mag man das Ding als einen Theil oder als Ganzes betrachten, so schließt die Idee desselben, sey sie die des Ganzen oder des Theils, (nach dem vorigen Satze) das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich. Deßhalb ist das, was die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes gibt, Allen gemeinsam und gleicher Weise im Theil wie im Ganzen; also wird (nach S. 38 d. Th.) diese Erkenntniß adäquat seyn. W. z. b. w.

Siebenundvierzigster Satz. Der menschliche Geist hat eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes.

Beweis. Der menschliche Geist hat (nach

S. 22 d. Th.) Ideen, aus welchen er (nach S. 23 d. Th.) sich und seinen Körper (nach S. 19 d. Th.) und (nach Folges. z. S. 16 und nach S. 17 d. Th.) die äußeren Körper als wirklich daseyende auffaßt, folglich hat er (nach S. 45 und 46 d. Th.) eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus sehen wir, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit Allen bekannt ist. Da aber Alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntniß das Meiste, was wir adäquat erkennen, ableiten, und also jene dritte Gattung der Erkenntniß bilden können, von welcher wir in der Anmerk. 2 des 40. Satzes dieses Theils gesprochen haben und von deren Vortrefflichkeit und Nützlichkeit in dem fünften Theile zu sprechen Gelegenheit seyn wird. Daß aber die Menschen keine eben so klare Erkenntniß von Gott, wie von den Gemeinbegriffen haben, kömmt daher, weil sie sich Gott nicht wie die Körper vorstellen können, und weil sie die Benennung Gott mit Vorstellungen von Dingen verknüpft haben, welche sie zu sehen pflegen, was die Menschen kaum vermeiden können, weil sie beständig von äußeren Körpern afficirt werden.

In der That bestehen auch die meisten Irrthümer blos darin, daß wir die Benennungen nicht recht den Dingen anpassen. Denn wenn Jemand sagt, daß die Linien, welche aus dem Mittelpunkte des Kreises nach seinem Umkreise führen, ungleich sind, so versteht er wenigstens so lange gewiß etwas Anderes unter Kreis, als die Mathematiker. So haben die Leute, wenn sie bei dem Rechnen irren, andere Zahlen im Geiste, andere auf dem Papier. In Betracht des Geistes also irren sie gewiß nicht; sie scheinen jedoch zu irren, weil wir meinen, daß sie dieselben Zahlen im Geiste haben, welche auf dem Papier stehen. Wäre dieses nicht, würden wir nicht glauben, sie irrten sich; so wie ich nicht glaubte, der Mann irre sich, den ich neulich ausrufen hörte, sein Hof sey auf das Huhn seines Nachbars hinaufgeflogen, weil ich seinen Sinn ganz wohl zu verstehen glaubte. Und hieraus entstehen die meisten Streitigkeiten, weil nämlich die Leute ihren Sinn nicht recht deutlich machen, oder weil sie des Andern Sinn falsch auslegen. Denn in der That, während sie sich am meisten widersprechen, denken sie entweder Dasselbe oder etwas Anderes, so daß Dasjenige, was sie bei einem Andern für Irrthum und Widersinnigkeit halten, es nicht ist.

Achtundvierzigster Satz. Es gibt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen, sondern der Geist wird, dieß oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern, und so ins Unendliche fort.

Beweis. Der Geist ist eine gewisse und bestimmte Daseynsweise des Denkens (nach S. 11 d. Th.). Sonach kann er (nach Folges. 2 zu S. 17 Th. 1) nicht freie Ursache seiner Handlungen seyn, oder er kann nicht eine absolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen haben; sondern muß, um dieses oder jenes zu wollen, (nach S. 28 Th. 1.) von einer Ursache bestimmt werden, welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern u. s. w. W. z. b. w.

Anmerkung. Auf gleiche Weise wird bewiesen, daß es im Geiste keine absolute Fähigkeit, zu verstehen, zu begehren, zu lieben ꝛc. gibt. Hieraus folgt, daß diese und ähnliche Fähigkeiten entweder ganz erdichtete, oder doch nichts als methaphysische oder allgemeine Seyende sind, welche wir aus den besonderen zu bilden pflegen, daß sich also Verstand und Wille zu dieser und jener Idee, oder zu diesem und jenem Wollen ebenso verhalte, wie das Steinseyn zu diesem

und jenem Steine, oder wie der Mensch zu dem Peter und Paul. Die Ursachen aber, warum sich die Menschen für frei halten, haben wir in dem Anhange zum ersten Theile auseinander gesetzt. Ehe ich jedoch weiter gehe, ist hier noch zu bemerken, daß ich unter Wille die Fähigkeit, nicht aber die Neigung zu bejahen und zu verneinen verstehe. Ich verstehe, sage ich, hierunter die Fähigkeit, wodurch der Geist bejaht oder verneint, was wahr oder falsch ist, und nicht die Neigung, mit welcher der Geist die Dinge erstrebt oder abweist. Nachdem wir aber bewiesen haben, daß diese Fähigkeiten Allgemeinbegriffe sind, welche sich von den einzelnen, woraus wir sie bilden, nicht unterscheiden, ist nun zu untersuchen, ob das Wollen selbst etwas Anderes sey, als die eigentlichen Ideen der Dinge. Ich sage, wir müssen untersuchen, ob es im Geiste eine andere Bejahung und Verneinung gibt, als jene, welche die Idee, insofern sie Idee ist, in sich schließt (siehe hierüber den folgenden Satz, sowie auch Def. 3 d. Th.), damit sich das Denken nicht in Bilder verwandle. Denn unter Ideen verstehe ich nicht Vorstellungen, wie sie sich auf dem Grunde des Auges, oder wenn man lieber will, in der Mitte des Gehirns bilden, sondern Begriffe des Denkens.

Neunundvierzigster Satz. Es gibt im Geiste kein anderes Wollen, oder keine Bejahung und Verneinung als die, welche die Idee, insofern sie Idee ist, in sich schließt.

Beweis. Es gibt im Geiste (nach dem vorigen Satze) keine absolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen, sondern nur einzelnes Wollen, nämlich diese und jene Bejahung und diese und jene Verneinung. Nehmen wir daher ein einzelnes Wollen, nämlich eine Weise des Denkens, wodurch der Geist bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich sind. Diese Bejahung schließt den Begriff oder die Idee des Dreiecks in sich, das heißt, sie kann ohne die Idee des Dreiecks nicht begriffen werden. Denn es ist einerlei, ob ich sage, A müsse den Begriff von B in sich schließen, oder A könne nicht ohne B begriffen werden. Ferner kann diese Bejahung (nach Ax. 3 d. Th.) auch nicht ohne die Idee des Dreiecks seyn. Somit kann also die Bejahung ohne die Idee des Dreiecks weder seyn, noch begriffen werden. Ferner muß diese Idee des Dreiecks eben diese Bejahung in sich schließen, daß nämlich drei seiner Winkel zweien rechten gleich sind. Deßhalb kann auch umgekehrt diese Idee des Dreiecks ohne diese Bejahung weder seyn, noch begriffen werden;

also gehört (nach Def. 2 d. Th.) diese Bejahung zum Wesen der Idee des Dreiecks, und ist nichts Anderes, als eben diese selbst. Was wir von diesem Wollen gesagt (da wir es ja nach Willkür angenommen haben), gilt auch von jeglichem Wollen, nämlich, daß es nichts sey, als die Idee. W. z. b. w.

Folgesatz. Wille und Verstand sind ein und dasselbe.

Beweis. Wille und Verstand sind nichts als die einzelnen Willensthätigkeiten und die Idee (nach S. 48 d. Th. und der Anmerk.). Das einzelne Wollen aber und die Idee sind (nach dem vor. S.) ein und dasselbe; also sind Wille und Verstand ein und dasselbe. W. z. b. w.

Anmerkung. Hiemit haben wir die Ursache aufgehoben, die man gewöhnlich als die des Irrthums aufstellt. Wir haben aber oben gezeigt, daß die Falschheit bloß in dem Mangel besteht, welchen die verstümmelten und verworrenen Ideen in sich schließen. Deßhalb schließt die falsche Idee, insofern sie falsch ist, keine Gewißheit in sich. Wenn wir also sagen, daß der Mensch sich bei dem Falschen beruhige und keinen Zweifel darüber hege, so sagen wir deßhalb nicht, daß er gewiß sey, sondern nur, daß er nicht zweifle, oder daß er sich bei dem

Unrichtigen beruhige, weil keine Ursachen vorhanden sind, welche seine Vorstellung schwankend machen (siehe hierüber Anmerk. zu S. 44 d. Th.). Nimmt man also auch an, daß ein Mensch an dem Falschen hängt, so können wir ihn doch nie dessen gewiß nennen; denn unter Gewißheit verstehen wir etwas Positives (siehe S. 43 d. Th. mit der Anmerk.), nicht aber den Mangel des Zweifels. Aber unter Mangel der Gewißheit verstehen wir Falschheit. Es ist jedoch zur triftigeren Erläuterung des vorigen Satzes noch Einiges zu erinnern. Sodann ist noch auf die Einwürfe zu antworten, welche gegen diese unsere Lehre vorgebracht werden können, und endlich hielt ich es, um allen Zweifel zu entfernen, für der Mühe werth, Einiges von dem Nutzen dieser Lehre anzuführen. Einiges sage ich, denn das Bedeutenste davon wird man besser aus dem erkennen, was wir in dem fünften Theile sagen werden.

Ich fange also mit dem Ersten an, und erinnere die Leser, daß sie zwischen Idee oder Begriff des Geistes und zwischen Vorstellungen der Dinge, welche wir vorstellen, genau unterscheiden. Ferner müssen sie nothwendig zwischen Ideen und den Worten, wodurch wir die Dinge bezeichnen, unterscheiden. Denn weil diese drei, nämlich

Vorstellungen, Worte und Ideen, von Vielen entweder ganz mit einander vermengt, oder nicht genau, oder auch nicht vorsichtig genug unterschieden werden, so ist ihnen diese Lehre vom Willen, welche man doch durchaus wissen muß, sowohl zur Spekulation, als um sein Leben weise einzurichten, gänzlich unbekannt geblieben. Weil sie nun glauben, die Ideen beständen in Vorstellungen, welche sich dadurch in uns bildeten, daß uns die Körper vor die Augen treten, meinen sie, daß diejenigen Ideen von Dingen, von denen wir keine ähnliche Vorstellung bilden können, keine Ideen, sondern bloße Fictionen seyen, welche wir aus freiem Ermessen des Willens fingiren; sie sehen also die Ideen wie stumme Bilder an und von diesem Vorurtheile eingenommen, bemerken sie nicht, daß die Idee, insofern sie Idee ist, Bejahung oder Verneinung in sich schließt. Ferner meinen diejenigen, welche die Worte mit der Idee oder mit der Bejahung selbst, welche die Idee in sich schließt, vermengen, sie könnten etwas ihrer Wahrnehmung Widersprechendes wollen, da sie Etwas mit bloßen Worten anders, als sie es wahrnehmen, bejahen oder verneinen. Diese Vorurtheile kann aber derjenige leicht ablegen, der auf die Natur des Denkens achtet, die den Begriff der Ausdehnung

keineswegs in sich schließt, und der demnach klar erkennt, daß die Idee (da sie eine Daseynsweise des Denkens ist) weder in der Vorstellung noch in den Worten eines Dinges besteht. Denn das Wesen der Worte und Vorstellungen wird von den blosen körperlichen Bewegungen gebildet, welche den Begriff des Denkens keineswegs in sich schließen.

Diese wenigen Erinnerungen hierüber werden genügen; deßhalb gehe ich nun zu den erwähnten Einwürfen über. Der erste ist, daß man es für entschieden hält, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, folglich von ihm verschieden sey. Der Grund aber, weßhalb man glaubt, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, ist: man mache die Erfahrung, sagt man, daß man keiner größeren Fähigkeit beizustimmen oder zu bejahen und zu verneinen bedürfe, um unendlichen anderen Dingen, welche wir nicht auffassen, beizustimmen, als eben der, die wir bereits haben, wohl aber einer größeren Fähigkeit des Verstandes. Der Wille unterscheidet sich also vom Verstande dadurch, daß dieser endlich, jener aber unendlich ist. Zweitens kann man uns einwerfen, daß die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren scheint, als daß wir unser Urtheil zurückhalten und den Dingen nicht beistimmen

können, welche wir auffassen. Dieses wird auch dadurch bestätigt, daß man von Niemanden sagt, er sey getäuscht, insofern er etwas auffaßt, sondern nur, wiefern er beistimmt oder nicht beistimmt. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd fingirt, gibt deßhalb nicht zu, daß es ein geflügeltes Pferd gebe, d. h. er ist deßhalb nicht getäuscht, wenn er nicht zugleich zugibt, daß es ein geflügeltes Pferd gebe. Die Erfahrung scheint also nichts deutlicher zu lehren, als daß der Wille oder die Fähigkeit, beizustimmen, frei und von der Fähigkeit des Erkennens verschieden ist. Drittens kann man uns einwerfen, daß eine Bejahung nicht mehr Realität zu enthalten scheint, als die andere, d. h. daß wir keines größeren Vermögens zu bedürfen scheinen, um zu bejahen, daß das wahr sey, was wahr ist, als dazu, um etwas was falsch ist, als wahr zu behaupten. Wir nehmen aber wahr, daß eine Idee mehr Realität oder Vollkommenheit als die andere hat, denn je vorzüglicher einige Objekte sind, als andere, desto vollkommener sind auch ihre Ideen als andere, und hieraus scheint sich auch ein Unterschied zwischen Wille und Verstand zu ergeben. Viertens kann man einwerfen, wenn der Mensch nicht nach Freiheit des Willens handelt, was wird also geschehen, wenn er im Gleichgewichte ist,

wie Buridans Esel? Wird er vor Hunger und Durst umkommen? Gebe ich dieses zu, scheine ich einen Esel oder die Bildsäule eines Menschen, nicht aber einen Menschen anzunehmen; leugne ich es aber, dann wird er also sich selbst bestimmen und hat folglich die Fähigkeit, zu gehen und zu thun, was er will. Außerdem kann man vielleicht noch andere Einwürfe machen; aber, weil ich nicht verpflichtet bin, Alles das zu forschen, was Jeder erträumen kann, so werde ich nur auf diese Einwürfe antworten, und zwar möglichst kurz. Auf das erste sage ich, daß ich zugebe, daß der Wille sich weiter erstreckt, als der Verstand, wenn man unter Verstand nur klare und bestimmte Ideen versteht; aber ich leugne, daß der Wille sich weiter erstreckt, als das Auffassen oder die Fähigkeit des Begreifens, und ich sehe wahrlich nicht, warum die Fähigkeit des Willens eher eine unendliche zu nennen ist, als die Fähigkeit des Wahrnehmens, denn sowie wir Unendliches (eines jedoch nach dem andern, denn wir können Unendliches nicht zugleich bejahen) mit derselben Fähigkeit des Wollens bejahen können, so können wir auch unendliche Körper (nämlich einen nach dem andern) mit derselben Fähigkeit des Wahrnehmens wahrnehmen oder auffassen. Sagt man aber, es

gebe Unendliches, was wir nicht auffassen können, so erwidere ich, daß wir eben dieses durch kein Denken und folglich durch keine Fähigkeit des Wollens erreichen können. Sagt man aber, wenn Gott bewirken wollte, daß wir auch dieß auffassen, müßte er uns zwar eine größere Auffassungsfähigkeit, aber keine größere Fähigkeit des Wollens geben, als er gegeben hat. Das ist dasselbe, als wenn man sagte, es sey zwar nöthig, wenn Gott bewirken wollte, daß wir unendliche andere Seyende verständen, daß er uns einen größeren Verstand gäbe, aber doch keine allgemeinere Idee des Seyenden, als er gegeben hat, um eben diese unendlichen Seyenden zu umfassen; denn wir haben gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Seyendes oder eine Idee ist, wodurch wir alles Einzelne wollen, d. h. was ihnen allen gemeinsam ist, ausdrücken. Da man nun diese gemeinsamen oder allgemeinen Ideen alles Wollens für eine Fähigkeit hält, so ist es kein Wunder, wenn man diese Fähigkeit über die Grenzen des Verstandes hinaus ins Unendliche sich erstreckend denkt. Denn allgemein wird ebenso von einem, wie von mehreren und unendlichen Individuen gesagt. Auf den zweiten Einwurf antworte ich dadurch, daß ich nicht zugebe, daß wir die freie Macht haben, unser

Urtheil zurückzuhalten. Denn wenn wir sagen, daß einer sein Urtheil zurückhält, sagen wir nichts Anderes, als daß er sieht, er fasse ein Ding nicht adäquat auf. Das Zurückhalten des Urtheils ist also in der That ein Auffassen und kein freier Wille. Um dieses deutlicher einzusehen, nehmen wir z. B. einen Knaben, der sich ein Pferd vorstellt und außerdem nichts Anderes auffaßt. Da diese Vorstellung das Daseyn des Pferdes in sich schließt (nach Folges. zu S. 17 d. Th.), und der Knabe nichts auffaßt, was das Daseyn des Pferdes aufhebt, so wird er nothwendig das Pferd als gegenwärtig betrachten, und an seinem Daseyn nicht zweifeln können, obgleich er dessen nicht gewiß ist. Dieß erfahren wir täglich in den Träumen, und ich glaube nicht, daß Jemand meinen wird, er habe, während er träumt, die freie Macht, sein Urtheil über das, was er träumt, zurückzuhalten, und zu machen, daß er das, was er zu sehen träumt, nicht träume; dennoch trifft es sich, daß wir auch im Traume unser Urtheil zurückhalten, nämlich, wenn wir träumen, daß wir träumen. Ferner gebe ich zu, daß Niemand, insofern er auffaßt, getäuscht werde, d. h. ich gebe zu, daß die Vorstellungen des Geistes, an sich betrachtet, keinen Irrthum in sich schließen (siehe Anmerk. zu S.

17 d. Th.), aber ich leugne, daß der Mensch nichts bejahe, insofern er auffaßt. Denn was ist ein geflügeltes Pferd auffassen anders, als bejahen, daß ein Pferd Flügel habe? Denn wenn der Geist außer dem geflügelten Pferde nichts Anderes auffaßte, so würde er dieß als ihm gegenwärtig betrachten, und keine Ursache haben, an seinem Daseyn zu zweifeln, auch keine Fähigkeit, nicht beizustimmen, wenn nicht die Vorstellung des geflügelten Pferdes mit einer Idee verbunden ist, welche das Daseyn eben dieses Pferdes aufhebt; oder auch, weil er auffaßt, daß die Idee des geflügelten Pferdes, welche er hat, unadäquat ist; dann wird er nothwendig das Daseyn dieses Pferdes verneinen, oder nothwendig daran zweifeln. Hiemit glaube ich auch auf den dritten Einwurf geantwortet zu haben, nämlich, daß der Wille etwas Allgemeines sey, was allen Ideen beigelegt wird, und daß er nur das bezeichnet, was allen Ideen gemeinsam ist, nämlich die Bejahung, deren adäquates Wesen deßhalb, insofern sie so abstrakt gefaßt wird, in jeder Idee seyn muß, und auf diese Weise in allen nur dieselbe; aber nicht, insofern sie als das Wesen der Idee ausmachend betrachtet wird; denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso untereinander, wie die Ideen selbst. Z. B. die

Bejahung, welche die Idee des Kreises in sich schließt, unterscheidet sich von der, welche die Idee des Dreiecks in sich schließt, ebenso wie die Idee des Kreises von der Idee des Dreiecks. Ferner verneine ich durchaus, daß wir einer eben so großen Denkkraft bedürfen, um zu bejahen, daß das wahr sey, was wahr ist, als um etwas was falsch ist, als wahr zu behaupten. Denn diese beiden Bejahungen verhalten sich zu einander, wenn man auf den Geist sieht, wie das Seyende zum Nichtseyenden; denn in den Ideen ist nichts Positives, was die Form der Falschheit bildet (siehe S. 35 d. Th. mit der Anmerk. und Anmerk. zu S. 47 d. Th.). Es ist hier also besonders zu bemerken, wie leicht wir getäuscht werden, wenn wir das Allgemeine mit dem Einzelnen, und das Seyende und Abstrakte der Vernunft mit dem Realen vermengen. Was endlich den vierten Einwurf betrifft, so sage ich, daß ich völlig zugebe, daß der in einem solchen Gleichgewichte befindliche Mensch (der nämlich nichts Anderes als Durst und Hunger, und solche Speise und solchen Trank wahrnimmt, welche gleichweit von ihm entfernt sind) vor Hunger und Durst umkommen wird. Fragt man mich, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel als für einen Menschen anzuschlagen sey, antworte ich, daß

ich es nicht weiß, wie ich auch nicht weiß, wie hoch der anzuschlagen ist, der sich erhängt, und wie hoch Kinder, Narren, Wahnsinnige u. d. m. anzuschlagen sind.

Es ist nun noch anzugeben, wieviel die Erkenntniß dieser Lehre für das Leben nütze, was wir aus Folgendem leicht ersehen werden. Nämlich 1) insofern sie uns lehrt, daß wir nach dem bloßen Befehle Gottes handeln und der göttlichen Natur theilhaftig sind, und zwar um so mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre hat also außerdem, daß sie die Seele auf alle Weise beruhigt, noch dieß, daß sie uns lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Seligkeit besteht, nämlich in der alleinigen Erkenntniß Gottes, welche uns dahin führt, daß wir nur das thun, was Liebe und Frömmigkeit heischen. Hieraus sehen wir klar, wie weit diejenigen von der wahren Schätzung der Tugend entfernt sind, die für Tugend und rechtschaffenen Handlungen wie für den größten Dienst von Gott mit den höchsten Belohnungen ausgestattet zu werden hoffen, als ob die Tugend selbst und der Dienst gegen Gott nicht das Glück selbst und die höchste Freiheit wäre. 2) Insofern sie uns lehrt, wie wir uns bei Schicksalen, oder bei dem, was nicht

in unserer Macht steht, d. h. bei Dingen, welche nicht aus unserer Natur erfolgen, verhalten müssen, nämlich beide Antlitze des Schicksals mit Gleichmuth erwarten und tragen, weil Alles nach dem ewigen Beschlusse Gottes mit derselben Nothwendigkeit erfolgt, wie aus dem Wesen des Dreieckes folgt, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich sind. 3) Fördert diese Lehre das sociale Leben, insofern sie uns lehrt, Niemanden zu hassen, zu verachten, zu verspotten, zu beneiden, auf Niemand zu zürnen. Außerdem, insofern sie lehrt, daß Jeder mit dem Seinigen zufrieden, auch dem Nächsten hülfreich seyn soll, nicht aus weibischem Mitleide, Parteilichkeit, noch aus Aberglauben, sondern bloß nach Leitung der Vernunft, wie nämlich Zeit und Umstände es erfordern, und wie ich im dritten Theile zeigen werde. 4) Endlich fördert diese Lehre auch nicht wenig die allgemeine Gesellschaft, insofern sie lehrt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind, daß sie nämlich nicht knechtisch, sondern frei, ein Jeder das Beste thue. Hiemit habe ich das beendigt, was ich in dieser Anmerkung abhandeln wollte, und so schließe ich diesen unsern zweiten Theil, womit ich glaube, die Natur des menschlichen Geistes und seine Eigenschaften ausführlich genug und soweit es

die Schwierigkeit der Sache erträgt, klar aus-
einandergesetzt und solches dargelegt zu haben,
woraus viel Treffliches, höchst Nützliches und zu
wissen Nothwendiges geschlossen werden kann,
wie sich zum Theil aus dem Folgenden ergeben
wird.

Ethik.

Dritter Theil.

Von dem Ursprunge und der Natur der Seelenbewegungen.

Viele, die über die Seelenbewegungen und die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht von natürlichen Dingen, welche die gemeinsamen Gesetze der Natur befolgen, zu reden, sondern von Dingen, welche außerhalb der Natur liegen. Ja, sie scheinen den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate zu fassen. Denn sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur mehr störe als befolge; daß er eine absolute Macht in Bezug auf seine Handlungen habe und von Niemand, als von sich selber, bestimmt werde. Die Ursache des menschlichen

Vermögens und der Unbeständigkeit legen sie nicht dem gemeinsamen Vermögen der Natur, sondern ich weiß nicht welchen Gebrechen der menschlichen Natur, bei, welche sie darum beweinen, verlachen, verachten, oder, was am häufigsten geschieht, verwünschen, und wer das Unvermögen des menschlichen Geistes recht beredt oder scharf durchzuhecheln weiß, wird nie für göttlich gehalten. Es gab jedoch auch ausgezeichnete Männer (deren Anstrengung und Fleiß wir Vieles schuldig zu seyn bekennen), die von der richtigen Lebensweise viel Herrliches geschrieben, und den Menschen einsichtsvolle Anweisungen gegeben haben. Die Natur und die Kräfte der Seelenbewegungen aber, und was seinerseits der Geist sie zu mäßigen vermöge, das hat, so viel ich weiß, Niemand bestimmt. Ich weiß zwar, daß der hochberühmte Cartesius, obwohl auch er annahm, daß der Geist eine absolute Macht in Beziehung auf seine Handlungen habe, dennoch die menschlichen Seelenbewegungen aus ihren ersten Gründen zu erklären und zugleich den Weg anzugeben versucht hat, wonach der Geist eine absolute Herrschaft über die Seelenbewegungen erlangen könnte; aber, nach meiner Ansicht wenigstens, hat er nichts als den Scharfsinn seines großen Geistes gezeigt, wie ich seines Ortes

beweisen werde; jetzt will ich zu Jenen zurückkehren, welche die Seelenbewegungen und Handlungen der Menschen lieber verabscheuen oder verlachen, als verstehen wollen. Diesen wird es ohne Zweifel wunderbar scheinen, daß ich die Gebrechen und Thorheiten der Menschen auf geometrische Weise zu behandeln unternehme und das in bestimmter Ordnung darthun will, wovon sie immerfort schreien, daß es der Vernunft widerstreite, eitel, albern und schrecklich sey. Aber mein Grund ist dieser: Es geschieht nichts in der Natur, was man ihr als Gebrechen anrechnen könnte, denn die Natur ist immer dieselbe und überall eine, und ihre Kraft und ihr Thätigkeitsvermögen ist dasselbe, d. h. die Gesetze und Regeln der Natur, nach welchen Alles geschieht und aus den einen Formen in die andern verwandelt wird, sind überall und immer dieselben, und sonach muß auch eine und dieselbe Weise seyn, die Natur irgend welcher Dinge zu verstehen, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur. Daher erfolgen die Seelenbewegungen des Hasses, Zornes, Neides ꝛc., an sich betrachtet, aus derselben Nothwendigkeit und Kraft der Natur, wie das übrige Einzelne, und hiernach erkennen sie bestimmte Ursachen an, durch welche sie verstanden werden, und haben

bestimmte Eigenschaften, die unseres Verständnisses eben so würdig sind, wie die Eigenschaften eines jeden andern Dinges, an dessen bloßer Betrachtung wir uns erfreuen. Ich werde also die Natur und die Kräfte der Seelenbewegungen und die Macht des Geistes in Bezug auf dieselben nach derselben Methode behandeln, welche ich im vorigen über Gott und den Geist angewendet habe, und die menschlichen Handlungen und Bestrebungen eben so betrachten, als wenn die Frage von Linien, Flächen oder Körpern wäre.

Definitionen.

1. Adäquate Ursache nenne ich diejenige, deren Wirkung klar und bestimmt durch sie aufgefaßt werden kann. Unadäquate aber, oder theilweise, nenne ich diejenige, deren Wirkung durch sie allein nicht verstanden werden kann.

2. Ich sage, daß wir dann thätig sind, wenn Etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, d. h. (nach der vor. Def.) wenn aus unserer Natur Etwas in uns erfolgt, was durch diese allein klar und bestimmt verstanden werden kann. Dagegen sage ich, daß wir leiden, wenn Etwas in uns geschieht oder Etwas außer unserer Natur erfolgt, dessen Ursache wir nur theilweise sind.

3. Unter **Seelenbewegung** verstehe ich die Erregungen des Körpers, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Erregungen.

Wenn wir also die adäquate Ursache einer dieser Erregungen seyn können, dann verstehe ich unter Seelenbewegung Thätigkeit, im andern Falle Leidenschaft.

Postulate.

1. Der menschliche Körper kann auf viele Weisen afficirt werden, wodurch sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird; und auch auf andere Weisen, welche sein Thätigkeitsvermögen weder größer noch geringer machen.

Dieses Postulat oder Axiom stützt sich auf Postulat 1 und Lehnsatz 5 und 7. (Siehe diese nach S. 13, Th. 2.)

2. Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden und nichts desto minder die Eindrücke oder Spuren der Objekte (siehe hierüber Post. 5, Th. 2), und folglich auch dieselben Vorstellungen von den Dingen, beibehalten (siehe deren Definition in der Anmerkung zu S. 17, Th. 2).

Erster Satz. Unser Geist thut Manches, Manches aber leidet er, nämlich, insofern er

unadäquate Ideen hat, insofern thut er Manches nothwendig, und insofern er unadäquate Ideen hat, insofern leidet er nothwendig Manches.

Beweis. In jedem menschlichen Geiste sind einige Ideen adäquat, andere aber verstümmelt und verworren (nach Anmerk. zu S. 40, Th. 2); die Ideen aber, welche in Jemandes Geiste adäquat sind, sind in Gott adäquat, insofern er das Wesen eben dieses Geistes ausmacht (nach Folges. zu S. 11, Th. 2), und diejenigen sodann, welche in dem Geiste unadäquat sind, sind in Gott auch (nach demselben Folges.) adäquat, nicht insofern er blos das Wesen dieses Geistes, sondern auch insofern er die Geister anderer Dinge zugleich in sich enthält. Ferner muß aus jeder gegebenen Idee nothwendig eine Wirkung erfolgen (nach S. 36, Th. 1), deren adäquate Ursache Gott ist (siehe Def. 1 d. Th.), nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als von jener gegebenen Idee afficirt betrachtet wird (siehe S. 9, Th. 2). Aber dieser Geist ist die adäquate Ursache der Wirkung, deren Ursache Gott ist, insofern er von einer Idee afficirt ist, welche in Jemandes Geiste adäquat ist (nach Folges. zu S. 11, Th. 2). Also thut unser Geist (nach Def. 2 d. Th.) Manches nothwendig, insofern er adäquate Ideen hat. Dieß war das

erste. Was sodann nothwendig aus einer Idee erfolgt, welche in Gott adäquat ist, nicht insofern er nur eines Menschen Geist, sondern insofern er die Geister anderer Dinge zugleich mit dem Geiste eben dieses Menschen in sich faßt, hievon ist (nach demselben Folgesatz zu S. 11, Th. 2) der Geist jenes Menschen nicht adäquate, sondern theilweise Ursache, und folglich (nach Def. 2 d. Th.) leidet der Geist nothwendig Manches, insofern er unadäquate Ideen hat. Dieß war das zweite. Also thut unser Geist rc. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Geist um so mehr Leidenschaften unterworfen ist, je mehr unadäquate Ideen er hat, und daß er dagegen um so mehres thut, je mehr adäquate er hat.

Zweiter Satz. Der Körper kann den Geist nicht zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe, noch zu etwas Anderem (wenn es ein solches gibt) bestimmen.

Beweis. Alle Daseynsweisen des Denkens haben Gott, insofern er ein denkendes Ding ist, zur Ursache, nicht aber insofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt wird (nach S. 6, Th. 2). Das also, was den Geist zum Denken bestimmt, ist eine Daseynsweise des Denkens und nicht der Ausdehnung, d. h. (nach Def. 12, Th. 2)

kein Körper. Dieß war das erste. Ferner, die Bewegung und Ruhe des Körpers muß durch einen andern Körper entstehen, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe durch einen andern bestimmt worden ist, und absolut Alles, was in einem Körper entsteht, mußte durch Gott entstehen, insofern er als durch eine Daseynsweise der Ausdehnung, und nicht als durch eine Daseynsweise des Denkens afficirt betrachtet wird (nach demselben S. 6, Th. 2) d. h. es kann nicht durch den Geist entstehen, der (nach S. 11, Th. 2) eine Daseynsweise des Denkens ist. Dieß war das Zweite, also kann weder der Körper den Geist rc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß wird deutlicher verstanden aus dem, was in der Anordnung zu S. 7, Th. 2 gesagt wurde, daß nämlich der Geist und der Körper ein und dasselbe Ding sind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird. Daher kömmt es, daß die Ordnung oder Verkettung der Dinge dieselbe ist, mag die Natur unter diesem oder jenem Attribute begriffen werden; folglich, daß die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften unseres Körpers von Natur der Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Geistes gleich ist, was auch aus der Weise sich ergibt, wie

wir Satz 12, Th. 2 den Beweis geführt. Aber, obgleich dieses sich so verhält, daß kein Zweifelsgrund mehr ist, so glaube ich doch kaum, daß die Leute zu bewegen sind, dieses mit unbefangenem Geiste zu erwägen, wenn ich es nicht durch die Erfahrung bestätigt habe; so fest glauben sie, daß der Körper auf den bloßen Wink des Geistes bald sich bewege, bald ruhe und das Meiste thue, was aber von dem Willen des Geistes und der Geschicklichkeit, es auszudenken, abhänge. Denn Niemand hat bis jetzt bestimmt, was der Körper vermöge, d. h. Niemanden hat bis jetzt die Erfahrung gelehrt, was der Körper nach den bloßen Gesetzen der Natur, insofern diese blos als körperliche betrachtet wird, thun könne, und was er nicht könne, wenn er nicht von dem Geiste bestimmt wird. Denn Niemand kennt bis jetzt den Bau dieses Körpers so genau, daß er alle seine Funktionen erklären könnte, nicht zu gedenken, daß man bei den Thieren Vieles bemerkt, was die menschliche Gewandtheit weit übertrifft, und daß die Nachtwandler im Schlafe Vieles thun, was sie wachend nicht wagen würden; dieß zeigt zur Genüge, daß der Körper selbst nach den bloßen Gesetzen seiner Natur Vieles vermöge, worüber sein Geist sich wundert. Zudem weiß Niemand auf welche Weise

oder durch welche Mittel der Geist den Körper bewegt, noch wie viele Grade der Bewegung er dem Körper verleihen könne, und wie groß die Schnelligkeit ist, mit der er ihn zu bewegen vermöge. Hieraus folgt, daß die Menschen, wenn sie behaupten, daß diese oder jene Handlung des Körpers aus dem Geiste entspringe, der die Herrschaft über den Körper hat, nicht wissen was sie sagen, und blos mit hochtönenden Worten gestehen, daß sie, ohne sich darüber zu wundern, die wahre Ursache dieser Handlung nicht kennen. Sie werden aber erwidern, ob sie nun wissen oder nicht wissen, durch welche Mittel der Geist den Körper bewegt, so machten sie doch die Erfahrung, daß, wenn der menschliche Geist nicht zum Denken fähig ist, der Körper ungeschickt ist; sie machten ferner die Erfahrung, daß es in der bloßen Gewalt des Geistes stehe zu sprechen, zu schweigen, und vieles Andere, was sie deßhalb von dem Beschlusse des Geistes abhängig glauben. Was aber das Erste betrifft, so frage ich sie selber, ob die Erfahrung nicht ebenfalls lehrt, daß, wenn im Gegentheil der Körper ungeschickt ist, der Geist zugleich zum Denken unvermögend sey? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, bleibt der Geist mit ihm in Schlaf versenkt und hat die Macht nicht, wie beim Wachen, zu denken.

Ferner haben wohl Alle erfahren, daß der Geist nicht immer gleich befähigt ist, über dasselbe Objekt zu denken, sondern, daß, sowie der Körper befähigter ist, daß bald die Vorstellung dieses, bald die jenes Objektes aufgeregt wird, so auch der Geist befähigter ist, bald dieses, bald jenes Objekt zu betrachten. Aber, wird man sagen, aus den bloßen Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperliche betrachtet wird, können unmöglich die Ursachen der Gebäude, der Gemälde und solcher Dinge, welche blos durch die menschliche Kunst zu Stande kommen, abgeleitet werden, und der menschliche Körper, wenn er nicht vom Geiste bestimmt und geführt würde, ist nicht im Stande einen Tempel zu bauen. Ich habe aber schon gezeigt, daß sie nicht wissen, was der Körper vermag, oder was aus der bloßen Betrachtung seiner Natur abgeleitet werden kann, und daß sie selbst erfahren, daß Vieles nach den bloßen Gesetzen seiner Natur geschieht, was sie nie anders, als unter der Leitung des Geistes für möglich gehalten hätten, wie das, was die Nachtwandler im Schlafe thun, und worüber sie selbst sich, wenn sie wachen, wundern. Hiezu kömmt der Bau des menschlichen Körpers selbst, welcher an Künstlichkeit alle weit übertrifft, die durch menschliche Kunst gebaut worden sind, ohne

hier nochmals auszuführen, was oben gezeigt ist, daß aus der unter jeglichem Attribute betrachteten Natur Unendliches erfolgt. Was ferner das Zweite betrifft, so stünde es wahrlich weit besser um die menschlichen Angelegenheiten, wenn es eben so sehr in der Gewalt des Menschen stünde, zu schweigen, als zu sprechen. Die Erfahrung lehrt aber mehr als genug, daß die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als die Zunge, und nichts weniger vermögen, als ihre Verlangen zu mäßigen. Daher kömmt es, daß Viele glauben, daß wir nur das frei thun, was wir nicht sehr begehren, weil das Verlangen nach diesen Dingen leicht durch das Andenken eines andern Dinges, dessen wir häufig gedenken, verwischt werden kann, dasjenige aber keineswegs, was wir mit großer Seelenbewegung erstreben, die durch das Andenken eines andern Dinges nicht beruhigt werden kann. Aber hätten wir nicht erfahren, daß wir Vieles thun, was wir nachher bereuen, und daß wir oft, wenn wir nämlich von entgegengesetzten Seelenbewegungen bestürmt sind, das Bessere sehen und das Schlechtere befolgen, so wäre kein Grund, der uns zu glauben hinderte, daß wir in Allem frei handeln. So glaubt der Säugling, er begehre die Milch freiwillig, der erzürnte Knabe, er wolle die Rache,

und der Furchtsame, er wolle die Flucht. Auch glaubt der Trunkene, er spreche aus freiem Entschlusse des Geistes dasjenige, was er nachher nüchtern verschwiegen zu haben wünschte; so meint der Irre, die Plaudertasche, das Kind und die Meisten dieses Schlages, sie redeten aus freiem Entschlusse des Geistes, da sie doch den Trieb zum Reden, den sie haben, nicht zähmen können, so daß die Erfahrung selbst uns eben so klar, als die Vernunft, lehrt, daß die Menschen blos deßhalb sich für frei halten, weil sie sich ihrer Handlungen bewußt, der Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind, und überdieß, weil die Entschlüsse des Geistes nichts sind, als die Verlangen selbst, die nach der verschiedenen Disposition des Körpers verschieden sind. Denn jeder richtet Alles nach seiner Seelenbewegung ein. Wer also von entgegengesetzten Seelenbewegungen bestürmt wird, weiß nicht, was er will, wer aber von keiner, wird durch einen kleinen Bewegungsgrund hierhin und dorthin geschleudert. Alles dieses zeigt uns gewiß klar, daß sowohl der Beschluß des Geistes, als seine Verlangen, so wie die Bestimmung des Körpers, von Natur zugleich, oder vielmehr ein und dasselbe Ding ist, welches wir, unter dem Attribute des Denkens betrachtet und

durch dieses ausgedrückt, Beschluß nennen, dagegen, unter dem Attribute der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet, Bestimmung heißen. Dieß wird aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen; denn es ist etwas Anderes, was ich hier besonders beachtet haben möchte, nämlich, daß wir nur nach dem Beschlusse des Geistes Etwas thun können, wenn wir uns dessen erinnern; wir können z. B. kein Wort aussprechen, ohne uns dessen zu erinnern; ferner steht es nicht in der freien Macht des Geistes, sich eines Dinges zu erinnern oder es zu vergessen. Daher glaubt man, es stehe nur in der Gewalt des Geistes, ein Ding, dessen wir uns erinnern, nach freiem Entschlusse des Geistes verschweigen oder sagen zu können. Wenn es uns aber träumt, daß wir sprechen, glauben wir aus freiem Entschlusse des Geistes zu sprechen, und dennoch sprechen wir nicht, oder wenn wir sprechen, geschieht es aus der freiwilligen Bewegung des Körpers. Uns träumt ferner, daß wir Manches den Menschen verhehlten, und zwar nach demselben Beschlusse des Geistes, nach welchem wir wachend verschweigen, was wir wissen. Uns träumt endlich, daß wir Manches nach dem Beschlusse des Geistes thun, was wir wachend nicht wagen, und

deßhalb möchte ich wohl wissen, ob es im Geiste zwei Gattungen von Beschlüssen gebe, nämlich phantastische und freie? Wenn wir nicht so weit im Unsinn gehen wollen, muß man nothwendig zugeben, daß dieser Beschluß des Geistes, den man für frei hält, sich von der Vorstellung selbst oder Erinnerung nicht unterscheide und nichts Anderes sey, als jene Bejahung, welche die Idee, insofern sie Idee ist, nothwendig in sich schließt (siehe S. 49, Th. 2). Folglich entstehen diese Beschlüsse des Geistes nach derselben Nothwendigkeit in dem Geiste wie die Ideen der wirklich daseyenden Dinge. Wer also glaubt, daß er aus freiem Beschlusse des Geistes spreche oder schweige, oder sonst Etwas thue, träumt mit offenen Augen.

Dritter Satz. Die Handlungen des Geistes entspringen nur aus adäquaten Ideen, die Leidenschaften aber hängen nur von unadäquaten ab.

Beweis. Das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, ist nichts Anderes, als die Idee des wirklich daseyenden Körpers (nach S. 11 und 13, Th. 2), welche (nach S. 15, Th. 2) aus vielen andern zusammengesetzt sind, von denen einige (nach Folges. zu S. 38, Th. 2) adäquat, andere aber unadäquat sind (nach Folges. zu S. 29, Th. 2). Was also aus der Natur des Geistes erfolgt, und wovon der Geist die

nächste Ursache ist, durch welchen es verstanden werden muß, das muß nothwendig aus einer adäquaten oder unadäquaten Idee erfolgen. Insofern aber der Geist (nach S. 1 d. Th.) unadäquate Ideen hat, sofern leidet er nothwendig. Demnach folgen die Handlungen des Geistes nur aus adäquaten Ideen, und der Geist leidet allein deßhalb, weil er unadäquate Ideen hat. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir sehen also, daß die Leidenschaften nur dem Geiste angehören, insofern er etwas hat, was eine Negation in sich schließt, oder insofern er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welche für sich ohne andere nicht klar und bestimmt aufgefaßt werden kann. Hiernach könnte ich zeigen, daß die Leidenschaften auf dieselbe Weise den einzelnen Dingen, wie dem Geiste, angehörten und auf keine andere Weise aufgefaßt werden können; mein Vorsatz ist aber, nur von dem menschlichen Geiste zu handeln.

Vierter Satz. Jedes Ding kann nur von einer äußeren Ursache zerstört werden.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus sich; denn die Definition jedes Dinges bejaht das Wesen des Dinges selbst, verneint es aber nicht, oder setzt das Wesen des Dinges, hebt es aber nicht

auf. Wenn wir also nur auf das Ding selbst, nicht aber auf die äußeren Ursachen achten, werden wir nichts in demselben finden können, was es zerstören könnte. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Dinge sind insofern entgegengesetzter Natur, d. h. können insofern nicht in demselben Subjekte seyn, insofern das eine das andere zerstören kann.

Beweis. Denn wenn sie unter sich übereinstimmen, oder in demselben Subjekte zugleich seyn könnten, so könnte es ja in demselben Subjekte etwas geben, was es zerstören könnte. Dieß ist (nach dem vor. Satz) widersinnig, also sind Dinge 2c. W. z. b. w.

Sechster Satz. Jedes Ding strebt, so viel an ihm liegt, in seinem Seyn zu beharren.

Beweis. Denn die einzelnen Dinge sind Daseynsweisen, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden (nach Folges. zu S. 25, Th. 1), d. h. (nach S. 34, Th. 1) Dinge, welche Gottes Vermögen, wodurch Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. Kein Ding hat etwas in sich, wodurch es zerstört werden könnte, oder was sein Daseyn aufhöbe (nach S. 4 d. Th.), sondern es widersetzt sich

vielmehr alle dem, was sein Daseyn aufheben kann (nach dem vor. S.), also strebt es, so viel es kann und an ihm liegt, in seinem Seyn zu beharren. W. z. b. w.

Siebenter Satz. Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst.

Beweis. Aus dem gegebenen Wesen eines jeden Dinges erfolgt Manches nothwendig (nach S. 36 Th. 1), und die Dinge können nichts Anderes als das, was aus ihrer bestimmten Natur nothwendig erfolgt (nach S. 29, Th. 1), darum ist das Vermögen oder Bestreben jedes Dinges, wodurch es entweder allein, oder mit anderen etwas thut, oder zu thun strebt, d. h. (nach S. 6 d. Th.) das Vermögen oder Bestreben, wodurch es in seinem Seyn zu beharren strebt, nichts als das gegebene oder wirkliche Wesen des Dinges selbst. W. z. b. w.

Achter Satz. Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, schließt keine endliche, sondern eine unbestimmte Zeit in sich.

Beweis. Denn wenn es eine begrenzte Zeit in sich schlösse, welche die Dauer eines

Dinges bestimmte, so würde aus dem bloßen Vermögen selbst, wodurch das Ding da ist, folgen, daß das Ding nach jener begrenzten Zeit nicht da seyn könnte, sondern zerstört werden müßte. Nun ist dieß (nach S. 4 d. Th.) widersinnig, also schließt das Bestreben, wonach das Ding da ist, keine beschränkte Zeit, sondern vielmehr, weil es (nach S. 4 d. Th.), wenn von keiner äußeren Ursache zerstört, mit demselben Vermögen, womit es jetzt da ist, da zu seyn immer fortfährt, eine umbestimmte Zeit in sich. W. z. b. w.

Neunter Satz. Der Geist strebt sowohl, insofern er klare und bestimmte, als insofern er verworrene Ideen hat, in seinem Seyn in unbestimmter Dauer zu beharren, und ist sich dieses seines Strebens bewußt.

Beweis. Das Wesen des Geistes besteht aus adäquaten und unadäquaten Ideen, wie wir (S. 3 d. Th.) gezeigt haben, folglich strebt er (nach S. 7 d. Th.) sowohl insofern er die einen, als insofern er die andern hat, in seinem Seyn zu beharren, und zwar (nach S. 8 d. Th.) in unbestimmter Dauer. Da aber der Geist (nach S. 28, Th. 2) durch die Idee der Erregungen des Körpers nothwendig sich seiner bewußt ist,

so ist also (nach S. 7 d. Th.) der Geist sich seines Strebens bewußt. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieses Streben, auf den Geist allein bezogen, heißt Wille, aber auf Geist und Körper zusammen bezogen, nennt man es ein Verlangen, welches also nichts Anderes ist, als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur das, was zu seiner Erhaltung dient, nothwendig folgt, und folglich ist der Mensch dieses zu thun bestimmt. Auch ist zwischen Verlangen und Begierde kein Unterschied, nur daß Begierde sich meist auf die Menschen bezieht, insofern sie sich ihres Verlangens bewußt sind. Man kann sie daher so definiren: Begierde ist Verlangen mit dem Bewußtseyn desselben. Hiernach ist also entschieden, daß wir nichts erstreben, wollen, verlangen, noch begehren, weil wir es für gut halten; sondern vielmehr, daß wir deßhalb etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren.

Zehnter Satz. Es kann in unserem Geiste keine Idee geben, welche das Daseyn unseres Körpers ausschließt, vielmehr ist eine solche ihm entgegengesetzt.

Beweis. Es kann nichts in unserem Körper geben, was ihn zerstören kann (nach S. 5 d. Th.), folglich kann es auch keine Idee davon

in Gott geben, insofern er die Idee unseres Körpers hat (nach Folges. zu S. 9, Th. 2), d. h. (nach Folges. zu S. 11 und 13, Th. 2) es kann in unserem Geiste keine Idee davon geben, sondern vielmehr, da (nach S. 11 und 13, Th. 2) das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, die Idee eines wirklich daseyenden Körpers ist, so ist es das erste und hauptsächlichste Streben unseres Geistes (nach S. 7 d. Th.), das Daseyn unseres Körpers zu bejahen, und folglich ist eine Idee, welche das Daseyn unseres Körpers verneint, unserem Geiste entgegengesetzt. W. z. b. w.

Elfter Satz. Alles, was die Thätigkeit unseres Körpers vermehrt oder vermindert, erweitert oder beschränkt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, erweitert oder beschränkt das Denkvermögen unseres Geistes.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus Satz 7, Th. 2, oder auch aus Satz 14, Th. 2.

Anmerkung. Wir sehen daher, daß der Geist große Veränderungen erleiden, und bald zu größerer, bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, und diese Leidenschaften erklären uns die Seelenbewegungen der Lust und Unlust. Unter Lust verstehe ich also im Folgenden die

Leidenschaft, wodurch der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht, unter Unlust aber die Leidenschaft, wodurch er zu geringerer Vollkommenheit übergeht. Bezieht sich ferner die Seelenbewegung der Lust zugleich auf Geist und Körper, nenne ich sie Wollust oder Wohlbehagen, die Seelenbewegung der Unlust aber Schmerz oder Mißbehagen. Jedoch ist zu bemerken, daß Wollust und Schmerz sich dann auf den Menschen beziehen, wenn ein Theil desselben mehr als die übrigen afficirt ist, Wohlbehagen aber und Mißbehagen, wenn alle gleichmäßig afficirt sind. Was Begierde sey, habe ich in der Anmerkung zu Satz 9 dieses Theils erklärt und außer diesen dreien erkenne ich keine andere Hauptseelenbewegungen an. In Folgendem werde ich zeigen, daß die anderen aus diesen dreien entstehen. Ehe ich jedoch weiter gehe, will ich hier den Satz 10 dieses Theils weitläufiger erläutern, damit man deutlicher einsehe, auf welche Weise eine Idee einer Idee entgegengesetzt ist.

In der Anmerkung zu Satz 17 Theil 2 haben wir gezeigt, daß die Idee, welche das Wesen des Geistes ausmacht, das Daseyn des Körpers so lange in sich schließt, als der Körper selbst da ist. Ferner folgt aus dem, was wir in dem

Folges. zu S. 8 Th. 2 und in der Anmerk. dazu gezeigt haben, daß das gegenwärtige Daseyn unseres Geistes blos davon abhängt, daß der Geist das wirkliche Daseyn des Körpers in sich schließt. Endlich haben wir gezeigt, daß das Vermögen des Geistes, wodurch er sich die Dinge vorstellt und sich ihrer erinnert, auch davon abhängt (siehe S. 17 und 18 Th. 2 mit der Anmerk.) daß er das wirkliche Daseyn des Körpers in sich schließt. Hieraus folgt, daß das gegenwärtige Daseyn des Geistes und sein Vorstellungsvermögen aufgehoben wird, sobald der Geist das gegenwärtige Daseyn des Körpers zu bejahen aufhört. Der Geist selbst kann aber eben so wenig die Ursache seyn, weßhalb der Geist dieses Daseyn des Körpers zu bejahen aufhört (nach S. 2 d. Th.) als das, daß der Körper zu seyn aufhört. Denn (nach S. 6 Th. 2) ist die Ursache, weßhalb der Geist das Daseyn des Körpers bejaht, nicht, weil der Körper angefangen hat, da zu seyn. Deßhalb hört er auch aus demselben Grunde nicht auf, das Daseyn des Körpers selbst zu bejahen, weil der Körper zu seyn aufhört, sondern (nach S. 8 Th. 2) entspringt dieß aus einer andern Idee, welche das gegenwärtige Daseyn unseres Körpers und folglich unseres Geistes ausschließt, und welche daher der Idee,

welche das Wesen unseres Geistes ausmacht, entgegengesetzt ist.

Zwölfter Satz. Der Geist sucht, soviel er vermag, sich das vorzustellen, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert.

Beweis. So lange der menschliche Körper auf eine Weise afficirt ist, welche die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt, so lange wird der menschliche Geist denselben Körper als gegenwärtig betrachten (nach S. 17 Th. 2), und folglich betrachtet (nach S. 7 Th. 2) der menschliche Geist einen äußeren Körper so lange als gegenwärtig, das heißt (nach Anmerkung desselben Satzes) er stellt sich ihn vor, so lange der menschliche Körper auf eine Weise afficirt ist, welche die Natur eben dieses äußern Körpers in sich schließt. So lange also der Geist sich das vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt oder erweitert, so lange ist der Körper auf Weisen afficirt, welche sein Thätigkeitsvermögen vermehren oder erweitern (siehe Post. 1 d. Th.), und folglich wird (nach S. 11 d. Th.) so lange das Vermögen des Geistes vermehrt oder erweitert, und nachher (nach S. 6 oder 9 Th. 3) sucht der Geist, so viel er vermag, dieses sich vorzustellen. W. z. b. w.

Dreizehnter Satz. Wenn der Geist sich das vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder einschränkt, sucht er, so viel er vermag, sich derjenigen Dinge zu erinnern, welche das Daseyn jener ausschließen.

Beweis. So lange sich der Geist etwas derartiges vorstellt, so lange wird das Vermögen des Geistes und Körpers vermindert oder eingeschränkt (wie wir im vorigen Satze bewiesen haben), und doch wird er sich dieses so lange vorstellen, bis der Geist sich etwas Anderes vorstellt, was das gegenwärtige Daseyn desselben ausschließt (nach S. 17 Th. 2) d. h. (wie wir eben gezeigt haben) das Vermögen des Geistes und Körpers wird so lange vermindert oder eingeschränkt, bis der Geist sich etwas Anderes vorstellt, was das Daseyn desselben ausschließt, und welches der Geist also (nach S. 9 d. Th.) so viel er vermag, sich vorzustellen, oder in das Gedächtniß zu rufen suchen wird. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Geist das sich vorzustellen abgeneigt ist, was sein Vermögen und das des Körpers vermindert oder einschränkt.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir klar, was Liebe und was Haß ist; Liebe ist nämlich nichts als Lust, verbunden mit der Idee einer

äußeren Ursache; und Haß nichts als Unlust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache. Wir sehen auch, daß der Liebende nothwendig den Gegenstand, den er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten sucht, und dagegen der Hassende den Gegenstand, der ihm verhaßt ist, zu entfernen und zu zerstören sucht. Doch von diesem Allem in der Folge weitläufiger.

Vierzehnter Satz. Wenn der Geist einmal von zwei Seelenbewegungen zugleich afficirt war, wird er, wenn er nachher von einer derselben afficirt wird, auch von der andern afficirt werden.

Beweis. Wenn der menschliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich afficirt war, wird der Geist auch sogleich, wenn er sich hernach einen derselben vorstellt, sich des andern erinnern (nach S. 18 Th. 2). Aber die Vorstellungen des Geistes zeigen mehr die Erregungen unseres Körpers als die Natur der äußeren Dinge an, (nach Folges. 2 zu S. 16 Th. 2) wenn also der Körper und folglich der Geist (siehe Def. 3 d. Th.) einmal von zwei Bewegungen afficirt war, wird er, wenn er nachher von einer derselben afficirt wird, auch von der andern afficirt werden. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Jedes Ding kann zufällig Ursache der Lust, Unlust oder Begierde seyn.

Beweis. Angenommen, der Geist würde von zwei Seelenbewegungen zugleich afficirt, wovon die eine sein Thätigkeitsvermögen weder vermehrt noch vermindert, und die andere es vermehrt oder vermindert (siehe Post. 1 d. Th.) so erhellt aus dem vorigen Satze, daß, wenn der Geist hernach von der ersten als seiner wahren Ursache, welche (nach der Voraussetzung) an sich sein Denkvermögen weder vermehrt noch vermindert, afficirt wird, er auch sogleich von dieser andern, welche sein Denkvermögen vermehrt oder vermindert, das heißt (nach der Anmerk. zu S. 11 d. Th.) von Lust oder Unlust erregt werden wird, und sonach ist jenes Ding nicht an sich, sondern zufällig Ursache der Lust oder Unlust. Und auf dieselbe Weise kann leicht dargethan werden, daß jenes Ding zufällig die Ursache der Begierde seyn kann. W. z. b. w.

Folgesatz. Blos deßhalb, weil wir ein Ding mit der Regung von Lust oder Unlust betrachtet haben, wovon es selbst nicht wirkende Ursache ist, können wir es lieben oder hassen.

Beweis. Denn bloß daher kommt es (nach S. 14 d. Th.), daß der Geist, wenn er sich nachher dieses Ding vorstellt, durch die Regung

der Lust oder Unlust afficirt wird, das heißt (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) daß das Vermögen des Geistes und Körpers vermehrt oder vermindert wird u. s. w., und folglich (nach S. 12 d. Th.), daß der Geist geneigt ist, es sich vorzustellen oder (nach Folges. zu S. 13 d. Th.) abgeneigt ist, das heißt (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß er es liebt oder haßt. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir, wie es kommen kann, daß wir etwas ohne irgend eine andere uns bekannte Ursache lieben oder hassen, als blos aus Sympathie (wie man sagt) und Antipathie. Hieher sind auch diejenigen Objekte zu beziehen, die uns blos deßhalb mit Lust oder Unlust afficiren, weil sie mit Objekten einige Aehnlichkeit haben, die uns mit eben diesen Regungen afficiren, wie ich im folgenden Satze zeigen werde. Ich weiß zwar, daß die Schriftsteller, welche diese Wörter Sympathie und Antipathie zuerst eingeführt haben, damit gewisse verborgene Eigenschaften der Dinge bezeichnen wollen, aber ich glaube nichts desto minder, daß wir auch bekannte oder offenbare Eigenschaften darunter verstehen dürfen.

Sechszehnter Satz. Wir werden ein Ding blos deßhalb, weil wir uns vorstellen, daß es etwas Aehnliches mit einem Objekte hat, welches

den Geist mit Lust oder Unlust zu afficiren pflegt, lieben oder hassen, wenn auch das, warum das Ding dem Objekte ähnlich ist, nicht die bewirkende Ursache jener Regungen ist.

Beweis. Das, was dem Objekte ähnlich ist, haben wir in dem Objekte selbst (nach der Voraussetzung) mit der Regung der Lust oder Unlust betrachtet. Wenn also (nach S. 14 Th. 3) der Geist von der Vorstellung desselben afficirt wird, wird er auch zugleich von dieser oder jener Regung afficirt werden und folglich wird dieses Ding, bei dem wir eben dasselbe wahrnehmen (nach S. 15 d. Th.) zufällig Ursache der Lust oder Unlust. Also (nach dem vor. Folges.) werden wir es lieben oder hassen, wenn auch das, worin es dem Objekte ähnlich ist, nicht die wirkende Ursache jener Regungen ist.

Siebenzehnter Satz. Wenn wir uns ein Ding, welches uns mit der Seelenbewegung der Unlust zu afficiren pflegt, in einigen mit einem andern gewissermaßen ähnlich vorstellen, welches uns mit einer eben so großen Seelenbewegung der Lust zu afficiren pflegt, so werden wir es hassen und zugleich lieben.

Beweis. Denn dieses Ding ist (nach der Voraussetzung) an sich Ursache der Unlust und (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) insofern wir

es uns mit dieser Seelenbewegung vorstellen, werden wir es hassen, insofern wir uns außerdem vorstellen, daß es etwas Aehnliches hat mit einem andern, welches uns mit einer eben so großen Regung von Lust zu afficiren pflegt, werden wir es mit einer eben so großen Empfindung der Lust lieben (nach dem vor. S.), und folglich werden wir es hassen und zugleich lieben. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Stimmung des Geistes, welche nämlich aus zwei entgegengesetzten Regungen entsteht, heißt Schwanken der Seele, welches sich zur Seelenbewegung verhält, wie das Zweifeln zur Vorstellung (siehe Anmerk. zu S. 24 Th. 2); das Schwanken der Seele und das Zweifeln unterscheiden sich von einander nur nach dem Mehr oder Weniger. Es ist aber zu bemerken, daß ich in dem vorigen Satze dieses Schwanken der Seele aus Ursachen abgeleitet habe, welche an sich die Ursache der einen Seelenbewegung, und zufällig die Ursache der andern Seelenbewegung sind; ich habe dieß deßhalb gethan, weil es so leicher aus dem vorigen abgeleitet werden konnte, aber nicht, weil ich leugnen wollte, daß das Schwanken der Seele meist durch ein Objekt entsteht, welches die wirkende Ursache beider Seelenbewegungen ist. Denn der

menschliche Körper besteht (nach Post. 1 Th. 2) aus vielfachen Individuen verschiedener Natur, und kann folglich (nach Nr. 1 hinter Lehns. 3, nach S. 13 Th. 2) von einem und demselben Körper auf vielfache und verschiedene Weisen afficirt werden, und im Gegentheil, weil ein und dasselbe Ding auf vielfache Weisen afficirt werden kann, wird es auch auf viele und verschiedenen Weisen einen und denselben Theil des Körpers afficiren können. Hieraus können wir leicht erkennen, daß ein und derselbe Gegenstand die Ursache vieler und entgegengesetzter Seelenbewegungen seyn kann.

Achtzehnter Satz. Der Mensch wird von der Vorstellung eines vergangenen oder künftigen Dinges mit derselben Seelenbewegung der Lust und Unlust afficirt, wie von der Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges.

Beweis. So lange der Mensch von der Vorstellung eines Dinges afficirt wird, wird er das Ding, wenn es auch nicht vorhanden ist, als gegenwärtig betrachten (nach S. 17 Th. 2 mit dem Folges.) und stellt es sich nur als vergangen oder zukünftig vor, wenn seine Vorstellung mit der Vorstellung der Vergangenheit oder Zukunft verbunden ist (siehe Anmerk. zu S. 24 Th. 2). Daher ist die Vorstellung eines Dinges, bloß an

sich betrachtet, dieselbe, sie mag auf Zukunft, Vergangenheit oder Gegenwart bezogen werden, d. h. (nach Folges. 2 zu S. 16 Th. 2) der Zustand oder die Erregung des Körpers ist dieselbe, es mag eine Vorstellung eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges seyn, und folglich ist die Seelenbewegung der Lust und Unlust dieselbe, die Vorstellung mag die eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges seyn. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Ich nenne hier ein Ding insofern vergangen oder zukünftig, inwiefern wir von demselben erregt waren, oder zukünftig afficirt werden. Z. B. insofern wir es gesehen haben oder sehen werden, insofern es uns erquickt hat, oder erquicken wird, uns geschadet hat, oder schaden wird. Denn insofern wir es uns so vorstellen, bejahen wir sein Daseyn, d. h. der Körper wird von keiner Regung afficirt, welche das Daseyn des Dinges ausschlösse, also war (nach S. 17 Th. 2) der Körper von der Vorstellung des Dinges auf dieselbe Weise afficirt, als wenn das Ding selbst gegenwärtig wäre. Weil aber meist diejenigen, welche viel Erfahrung haben, schwanken, so lange sie ein Ding als künftig oder vergangen betrachten, und über den Ausgang des Dinges häufig in Zweifel sind

(siehe Anmerk. zu S. 44 Th. 2) so sind die Seelenbewegungen, welche aus solchen Vorstellungen der Dinge entstehen, nicht so beständig, sondern werden meist von den Vorstellungen anderer Dinge getrübt, bis die Menschen über den Ausgang des Dinges sicherer sind.

2. Anmerkung. Aus dem eben Gesagten erkennen wir, was Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung, Freude und Gewissensbiß ist. Hoffnung ist unbeständige Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft sind. Furcht hingegen ist unbeständige Lust, ebenfalls entsprungen aus der Vorstellung eines zweifelhaften Dinges; wenn dann der Zweifel in diesen Seelenbewegungen aufgehoben wird, wird aus der Hoffnung Zuversicht und aus der Furcht Verzweiflung, nämlich Lust oder Unlust entspringen aus der Vorstellung eines Dinges, welches wir gefürchtet oder gehofft haben. Freude sodann ist Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft waren. Gewissensbiß endlich ist der Freude entgegengesetzte Unlust.

Neunzehnter Satz. Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, zerstört werde, wird Unlust,

stellt er sich aber vor, daß es erhalten wird, wird er Lust empfinden.

Beweis. Der Geist sucht sich, soviel er vermag, das vorzustellen, was das Thätigkeits-Vermögen des Körpers vermehrt oder erweitert (nach S. 12 d. Th.), d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) das, was er liebt. Die Vorstellung wird von dem erweitert, was das Daseyn des Dinges setzt, und dagegen von dem beschränkt, was das Daseyn des Dinges ausschließt (nach S. 17 Th. 2); demnach fördern die Vorstellungen der Dinge, welche das Daseyn des geliebten Gegenstandes setzen, das Bestreben des Geistes, wodurch er den geliebten Gegenstand sich vorzustellen strebt, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) sie afficiren den Geist mit Lust, und was dagegen das Daseyn des geliebten Gegenstandes ausschließt, beschränkt eben dieses Bestreben des Geistes, d. h. (nach derselben Anmerkung) afficirt den Geist mit Unlust. Wer sich daher vorstellt, daß das, was er liebt, zerstört wird, wird Unlust empfinden ꝛc. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört werde, wird Lust empfinden.

Beweis. Der Geist sucht (nach S. 13 d. Th.) sich dasjenige vorzustellen, was das Daseyn

der Dinge ausschließt, durch welche das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder eingeschränkt wird, d. h. (nach Anmerkung desselben Satzes) er sucht sich dasjenige vorstellend, was das Daseyn der Dinge ausschließt, welche er haßt, und darum fördert die Vorstellung des Dinges, welche das Daseyn desjenigen, was der Geist haßt, ausschließt, dieses Bestreben des Geistes, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) afficirt den Geist mit Lust. Wer sich daher vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört werde, wird Lust empfinden. W. z. b. w.

Einundzwanzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, mit Lust oder Unlust afficirt wird, wird auch mit Lust oder Unlust afficirt werden; und jede dieser Seelenbewegungen wird im Liebenden größer oder geringer seyn, je nachdem eine davon in dem Geliebten größer oder geringer ist.

B e w e i s. Die Vorstellungen der Dinge (wie wir S. 19 d. Th. gezeigt haben), die das Daseyn des geliebten Gegenstandes setzen, fördern das Bestreben des Geistes, wonach er sich den geliebten Gegenstand selbst vorzustellen sucht. Aber die Lust setzt das Daseyn des lustempfindenden Gegenstandes und um so mehr, je größer die Bewegung der Lust ist; denn sie ist (nach

Anmerk. zu S. 11 d. Th.) Uebergang zu größerer Vollkommenheit. Also fördert die Vorstellung der Lust des geliebten Gegenstandes bei dem Liebenden das Bestreben des Geistes selbst, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) afficirt den Liebenden mit Lust und mit um so größerer, je größer diese Seelenbewegung bei dem geliebten Gegenstande ist. Dieß war das erste. Denn insofern ein Ding mit Unlust afficirt wird, insofern wird es zerstört, und das um so mehr, mit je größerer Unlust es afficirt wird (nach derselben Anmerk. zu S. 11 d. Th.) und folglich (nach S. 19 d. Th.) wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, mit Unlust afficirt werde, wird auch mit Unlust afficirt werden, und mit um so größerer, je größer diese Seelenbewegung in dem geliebten Gegenstande ist. W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Satz. Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand ein Ding, das wir lieben, mit Lust afficirt, werden wir mit Liebe zu ihm afficirt werden. Wenn wir uns dagegen vorstellen, daß er es mit Unlust afficirt, werden wir hingegen auch mit Haß gegen ihn afficirt werden.

Beweis. War der Gegenstand, den wir lieben, mit Lust oder Unlust afficirt, afficirt er auch uns mit Lust oder Unlust, wenn wir uns nämlich

vorstellen, daß der geliebte Gegenstand mit jener Lust oder Unlust afficirt ist (nach dem vor. Satze). Es wird aber angenommen, daß es diese Lust oder Unlust in uns gebe, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, somit (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) wenn wir uns vorstellen, daß Jemand den Gegenstand, den wir lieben, mit Lust oder Unlust afficirt, werden wir gegen ihn mit Liebe oder Haß afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Satz 21 zeigt uns, was Mitleiden heißt, das wir als Unlust, entsprungen aus dem Unglück eines Andern, definiren können; wie aber die Lust zu nennen sey, die aus dem Glück eines Andern entspringt, weiß ich nicht.* Ferner wollen wir die Liebe zu dem, der einem Andern Gutes that, Zugeneigtheit, und dagegen den Haß gegen den, der einem Andern Böses that, Indignation nennen. Endlich ist zu bemerken, daß wir nicht nur ein Ding bemitleiden, das wir geliebt haben (wie wir S. 21 gezeigt), sondern auch ein solches, für daß wir vorher gar keine Seelenbewegung hatten, wenn wir es nur für Unsersgleichen halten (wie ich unten zeigen werde), und daß wir also auch

* Im Deutschen haben wir das Wort: Mitfreude.
Anmerk. des Uebersetzers.

gegen denjenigen wohlwollend sind, der Jemanden Unsersgleichen Gutes that, und dagegen gegen den indignirt, der Jemanden Unsersgleichen Böses zufügte.

Neunundzwanzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, mit Unlust afficirt sey, wird Lust empfinden; wenn er sich dagegen vorstellt, daß es mit Lust afficirt werde, wird er Unlust empfinden, und jede dieser Seelenbewegungen wird um so größer oder geringer seyn, je größer oder geringer bei dem, was er haßt, das entgegengesetzte ist.

Beweis. Inwiefern der verhaßte Gegenstand mit Unlust afficirt wird, insofern wird er zerstört und um so mehr von je größerer Unlust er afficirt wird (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.). Wer sich daher vorstellt (nach S. 20 d. Th.), daß das, was er haßt, mit Unlust afficirt werde, wird dagegen mit Lust afficirt werden, und mit um so größerer mit je größerer Unlust afficirt er sich den verhaßten Gegenstand vorstellt; dies was das erste. Ferner setzt Lust das Daseyn des lustempfindenden Gegenstandes (nach ders. Anmerk. zu S. 11 d. Th.) und um so mehr, desto größer man sich die Lust denkt. Wenn Jemand, den er haßt, sich mit Lust afficirt vorstellt, so wird diese Vorstellung (nach S. 13 Th. 3)

sein Bestreben beschränken, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) der, welcher haßt, wird von Unlust afficirt werden ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Lust kann kaum fast und ohne Geistesconflikt bestehen. Denn (wie ich bald in S. 27 d. Th. zeigen werde) insofern sich Einer vorstellt, daß etwas Seinesgleichen von der Seelenbewegung der Unlust afficirt ist, muß er Unlust empfinden und umgekehrt, wenn er sich vorstellt, daß es von Lust afficirt ist. Aber hier haben wir den Haß im Auge.

Vierundzwanzigster Satz. Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand ein Ding, das wir hassen, mit Lust afficirt, werden wir auch gegen ihn von Haß afficirt werden, wenn wir uns dagegen vorstellen, daß er dasselbe Ding mit Unlust afficire, werden wir von Liebe zu ihm afficirt werden.

Beweis. Dieser Satz wird ebenso bewiesen, wie S. 22 d. Th. Man vergleiche diesen.

Anmerkung. Diese und ähnliche Regungen des Hasses gehören zum Neid. Der Neid ist also nichts Anderes als der Haß selbst, insofern dieser als den Menschen so disponirend betrachtet wird, daß er sich über das Unglück des Andern freut, und sich dagegen über sein Glück betrübt. —

Fünfundzwanzigster Satz. Wir streben, alles das von uns und dem geliebten Gegenstande zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder den geliebten Gegenstand mit Lust afficirt, und dagegen Alles das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder den geliebten Gegenstand mit Unlust afficirt.

Beweis. Was wir uns als den geliebten Gegenstand mit Lust oder Unlust afficirend vorstellen, das afficirt uns mit Lust oder Unlust (nach S. 21 d. Th.) Der Geist strebt aber (nach S. 12 d. Th.) so viel er vermag, sich das vorzustellen, was uns mit Lust afficirt, d. h. (nach S. 17, Th. 2 und Folges.) als gegenwärtig zu betrachten, und dagegen (nach S. 13 d. Th.) das Daseyn dessen auszuschließen, was uns mit Unlust afficirt. Also streben wir, Alles das von uns und dem geliebten Gegenstande zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es uns oder den geliebten Gegenstand mit Lust afficirt und umgekehrt. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Satz. Wir streben, alles das von dem Gegenstande, den wir hassen, zu bejahen, wovon wir uns vorstellen, daß es ihn mit Unlust afficirt, und dagegen das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es ihn mit Lust afficirt.

Beweis. Dieser Satz folgt aus Satz 23, wie der vorherige aus Satz 21 d. Th.

Anmerkung. Hieraus ersehen wir, daß es leicht kommen kann, daß der Mensch von sich und dem geliebten Gegenstande eine größere Meinung hat, als recht ist, und dagegen von dem Gegenstande, den er haßt, eine geringere, als recht ist. Diese Vorstellung auf den Menschen selbst bezogen, der eine größere Meinung als recht ist, von sich hat, heißt Hochmuth und ist eine Art Wahnsinn, weil nämlich der Mensch mit offenen Augen träumt, er vermöge Alles, was er blos mit der Vorstellung erreicht, und was er deßhalb als real betrachtet und sich daran erfreut, solange er sich das nicht vorstellen kann, was das Daseyn von jenem ausschließt, und sein Thätigkeitsvermögen beschränkt. Hochmuth ist also eine Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch eine größere Meinung von sich hat, als recht ist. Ferner die Lust, welche daraus entspringt, daß der Mensch von einem Andern eine größere Meinung hat, als recht ist, heißt Ueberschätzung, und diejenige heißt Geringschätzung, welche daraus entspringt, daß er von einem Andern eine geringere Meinung hat, als recht ist.

Siebenundzwanzigster Satz. Dadurch, daß wir uns etwas Unsersgleichen, zu welchem wir

keine Seelenbewegung hatten, von einer Seelenbewegung afficirt vorstellen, werden wir eben dadurch von einer gleichen Seelenbewegung afficirt.

Beweis. Die Vorstellungen der Dinge sind Erregungen des menschlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper gleichsam als gegenwärtig darstellen (nach der Anm. zu S. 17, Th. 2) d. h. (nach S. 16, Th. 2) deren Ideen die Natur unseres Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur des äußeren Körpers in sich schließen. Wenn also die Natur des äußeren Körpers der Natur unseres Körpers gleich ist, dann wird die Idee des äußeren Körpers, den wir uns vorstellen, eine Erregung unseres Körpers in sich schließen, die der Erregung des äußeren Körpers gleich ist. Und folglich, wenn wir uns vorstellen, daß Einer Unsersgleichen von einer Seelenbewegung afficirt ist, so wird diese Vorstellung eine Erregung unseres Körpers ausdrücken, die dieser Seelenbewegung gleich ist, und also dadurch, daß wir uns vorstellen, daß etwas Unsersgleichen von einer Seelenbewegung afficirt werde, werden wir von einer gleichen Seelenbewegung afficirt, wie es selbst. Wenn wir etwas Unsersgleichen hassen, werden wir, insofern (nach S. 23 d. Th.) von einer, jenem

entgegengesetzten Seelenbewegung afficirt werden, nicht aber von einer gleichen. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Nachahmung der Seelenbewegungen heißt, wenn sie sich auf die Unlust bezieht, Mitleiden (siehe hierüber Anmerk. zu S. 22 d. Th.), aber auf die Begierde bezogen, Nacheiferung, welche also nichts Anderes ist, als Begierde nach einem Dinge, die dadurch in uns erzeugt wird, daß wir uns vorstellen, daß Andere Unsersgleichen dieselbe Begierde haben.

Erster Folgesatz. Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand, zu welchem wir keine Seelenbewegung hatten, etwas Unsersgleichen mit Lust afficirt, werden wir von Liebe zu ihm afficirt werden. Wenn wir uns dagegen vorstellen, daß er es mit Unlust afficire, werden wir dagegen von Haß gegen ihn afficirt werden.

Beweis. Dieser Satz wird ebenso aus dem vor. bewiesen, wie Satz 22 d. Th. aus Satz 21.

Zweiter Folgesatz. Ein Ding, das wir bemitleiden, können wir deßhalb nicht hassen, weil sein Leiden uns mit Unlust afficirt.

Beweis. Denn wenn wir es deßhalb hassen könnten, dann würden wir uns (nach S. 23 d. Th.) über seine Unlust freuen, was gegen die Voraussetzung ist.

Dritter Folgesatz. Ein Ding, das wir bemitleiden, werden wir, so viel wir können, von seinem Leiden zu befreien streben.

Beweis. Das, was das Ding, welches wir bemitleiden, mit Unlust afficirt, afficirt auch uns mit gleicher Unlust (nach dem vor. S.) und folglich werden wir suchen, uns Alles dessen zu erinnern, was das Daseyn dieses letzteren Dinges aufhebt, oder was das Ding zerstört (nach S. 13 d. Th.) d. h. (nach Anm. zu S. 9 d. Th.) wir werden danach gelüsten, oder dazu bestimmt werden, es zu zerstören, und folglich werden wir uns bestreben, das Ding, welches wir bemitleiden, von seinem Leiden zu befreien. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Wille oder dieses Verlangen, wohl zu thun, das daraus entspringt, daß wir ein Ding bemitleiden, dem wir eine Wohlthat erweisen wollen, heißt Wohlwollen, welches also nichts Anderes ist, als eine aus Mitleid entsprungene Begierde. Anderes über Liebe und Haß gegen den, der einem Dinge, das wir uns als Unsersgleichen vorstellen, Gutes oder Böses erzeugt hat, siehe Anm. zu S. 22 d. Th.

Achtundzwanzigster Satz. Alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust führe, suchen wir zum Werden zu fördern; Alles aber,

wovon wir uns vorstellen, daß es derselben widerstrebe, oder zur Unlust führe, suchen wir wegzuschaffen oder zu vernichten.

Beweis. Wir suchen, so viel wir vermögen, das uns vorzustellen, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust führe (nach S. 12 d. Th.), d. h. (nach S. 17, Th. 2) wir suchen es so viel als möglich als gegenwärtig oder als wirklich daseyend zu betrachten. Aber das Bestreben des Geistes oder das Denkvermögen ist von Natur gleich und zusammen mit dem Bestreben des Körpers oder dem Thätigkeitsvermögen (wie aus Folges. zu S. 7 und Folges. zu S. 11, Th. 2 deutlich folgt). Wir streben also absolut, oder (was nach Anm. zu S. 9 d. Th. dasselbe ist) wir begehren und bezwecken, daß dieses da sey. Dieß war das erste. Ferner, wenn wir uns vorstellen, daß das, was wir für die Ursache der Unlust halten, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) daß das, was wir hassen, vernichtet werde, werden wir Lust empfinden (nach S. 20 d. Th.), und folglich werden wir (nach dem ersten Theil dieses Beweises) es zu vernichten, oder (nach S. 13, Th. 3) wegzuschaffen suchen, um es nicht als gegenwärtig zu betrachten. Dieß war das zweite. Wir suchen also Alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust rc. W. z. b. w.

Neunundzwanzigster Satz. Wir werden auch Alles das zu thun streben, wovon wir uns vorstellen, daß die * Menschen es mit Lust ansehen, und dagegen das zu thun vermeiden, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es vermeiden.

Beweis. Dadurch, daß wir uns vorstellen, daß die Menschen etwas lieben oder hassen, werden wir dasselbe lieben oder hassen (nach S. 27 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) eben dadurch werden wir Lust oder Unlust über die Gegenwart dieses Dinges empfinden, und folglich (nach dem vor. S.) werden wir Alles das zu thun streben, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es lieben oder mit Lust ansehen rc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieses Bestreben, etwas zu thun, sowie auch zu unterlassen; blos aus dem Grunde, damit wir den Menschen gefallen, heißt Ehrsucht, besonders wenn wir so übermäßig der großen Menge zu gefallen streben, daß wir zu unserem oder auch eines Andern Schaden etwas thun oder unterlassen; sonst nennt man es gewöhnlich Humanität. Die Lust, womit wir

* Man muß hier und im Folgenden solche Menschen verstehen, zu denen wir keine Seelenbewegung haben.

uns die That eines Andern vorstellen, durch welche er uns zu ergötzen suchte, nenne ich Lob; die Unlust aber, wonach wir im Gegentheile seine That mißbilligen, nenne ich Tadel.

Dreißigster Satz. Wenn Jemand etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die Andern mit Lust afficirt, wird er von Lust afficirt werden, verbunden mit der Idee seiner selbst, als der Ursache, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten; wenn er dagegen etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die Andern mit Unlust afficirt, wird er dagegen sich selbst mit Unlust betrachten.

Beweis. Wer sich vorstellt, daß er die Andern mit Lust oder Unlust afficirt, wird eben dadurch (nach S. 27 d. Th.) von Lust oder Unlust afficirt werden. Da aber der Mensch (nach S. 19 und 23, Th. 2) durch die Erregungen, wodurch er zum Handeln bestimmt wird, sich seiner bewußt ist, so wird also der, welcher etwas gethan hat, wovon er sich selber vorstellt, daß es die Andern mit Lust afficirt, von Lust afficirt werden, mit dem Bewußtseyn seiner selbst als der Ursache, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten, und umgekehrt. W. z. b. w.

Anmerkung. Da die Liebe (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Lust ist, verbunden mit der Idee

einer äußern Ursache, und der Haß Unlust, ebenfalls verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, so wird also diese Lust und Unlust eine Gattung von Liebe und Haß seyn. Weil aber Liebe und Haß sich auf äußere Gegenstände beziehen, so werden wir diese Seelenbewegungen mit anderen Benennungen bezeichnen, nämlich Lust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, werden wir Ruhm nennen, und die diesem entgegengesetzte Unlust, Schimpf, wenn nämlich Lust oder Unlust daraus entsteht, daß der Mensch glaubt, er werde gelobt oder getadelt. Sonst nenne ich Lust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, Zufriedenheit mit sich selber, die aber ihr entgegengesetzte Unlust, Reue. Wenn ferner (nach Folges. zu S. 17, Th. 2) die Lust, womit Jemand die Andern zu afficiren sich vorstellt, ganz allein in seiner Vorstellung seyn kann, und (nach S. 25 d. Th.) Jeder Alles das von sich vorzustellen strebt, wovon er sich vorstellt, daß es ihn mit Lust afficirt, ist es also leicht möglich, daß der Berühmte hochmüthig ist, und sich vorstellt, daß er Allen angenehm sey, während er Allen lästig ist.

Einunddreißigster Satz. Wenn wir uns vorstellen, daß Einer Etwas liebt, begehrt oder haßt, was wir selber lieben oder hassen, so

werden wir eben dadurch das Ding beständiger lieben oder hassen. Wenn wir uns aber vorstellen, daß er das, was wir lieben, verschmäht, oder umgekehrt, dann werden wir ein Schwanken der Seelee rleiden.

Beweis. Schon dadurch, daß wir uns vorstellen, daß Einer Etwas liebt, werden wir eben dadurch dasselbe lieben (nach S. 27 d. Th.). Wir setzen aber voraus, daß wir dasselbe ohnedieß lieben; es tritt also eine neue Ursache zur Liebe hinzu, wodurch sie genährt wird, und sonach werden wir das, was wir lieben, eben dadurch beständiger lieben. Ferner, schon dadurch, daß wir uns vorstellen, daß Einer Etwas verschmähe, werden wir es verschmähen (nach demselben S.). Wenn wir aber annehmen, daß wir zu derselben Zeit eben dieß lieben, werden wir also zu derselben Zeit dasselbe lieben und verschmähen, oder (siehe Anmerk. zu S. 17 d. Th.) wir werden ein Schwanken der Seele erleiden. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus und aus Satz 28 d. Th. folgt, daß Jeder, so weit er vermag, dahin strebt, daß Jeder das liebe, was er selbst liebt, und das hasse, was er selbst haßt. Daher sagt der Dichter:

„Hoffen zugleich und fürchten zugleich muß Jeder, der liebet;"
„Eisern ist, wer das Herz liebt, das ein Anderer verließ."*

Anmerkung. Dieses Bestreben zu bewirken, daß Jeder in Rücksicht auf das, was wir lieben und hassen, uns beistimmen, ist eigentlich Ehrsucht (siehe Anmerk. zu S. 29 d. Th.). Und so sehen wir, daß Jeder von Natur begehrt, daß die Uebrigen nach seinem Sinne leben. Wenn dieses Alle gleicherweise begehren, sind sie sich gleicherweise im Wege, und während sie Alle von Allen gelobt oder geliebt seyn wollen, sind sie einander verhaßt.

Zweiunddreißigster Satz. Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand sich eines Dinges erfreut, das nur Einer allein besitzen kann, werden wir zu bewirken suchen, daß er das Ding nicht besitzt.

Beweis. Schon dadurch, daß wir uns vorstellen, daß Jemand sich eines Dinges erfreut, werden wir (nach S. 17 d. Th. nebst Folges. 1) dieses Ding lieben und danach begehren, uns dessen zu erfreuen. Aber (nach der Voraussetzung)

* Ovid's Liebesgedichte, Buch 2, Elegie 19, V. 5 und 6.

stellen wir uns als ein Hinderniß dieser Lust vor, daß Jener sich eben dieses Dinges erfreut; also (nach S. 28 d. Th.) werden wir zu bewirken suchen, daß er es nicht besitze. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir sehen also, daß es mit der Natur der Menschen meist so beschaffen ist, daß man die, denen es schlecht geht, bemitleidet, und die, denen es wohl geht, beneidet, und zwar (nach dem vor. S.) mit um so größerem Hasse, je mehr man das Ding liebt, in dessen Besitz man sich einen Andern vorstellt. Wir sehen ferner, daß aus derselben Eigenschaft der menschlichen Natur, aus welcher folgt, daß die Menschen mitleidig sind, auch folgt, daß sie neidisch und ehrsüchtig sind. Wenn wir endlich die Erfahrung selbst zu Rathe ziehen wollen, werden wir erfahren, daß sie selbst alles dieses lehrt, besonders wenn wir auf die früheren Jahre unseres Lebens achten. Denn wir machen die Erfahrung, daß die Kinder, weil ihr Körper beständig wie im Gleichgewichte ist, schon deßhalb weinen oder lachen, weil sie Andere lachen oder weinen sehen, und was sie Andere thun sehen, wollen sie sogleich nachahmen, und begehren Alles für sich, wodurch sie sich vorstellen, daß Andere sich deren erfreuen, weil nämlich die Vorstellungen der Dinge, wie wir gesagt haben, die

Erregungen des menschlichen Körpers selbst sind, oder Daseynsweisen, wodurch der menschliche Körper von äußeren Ursachen afficirt und disponirt wird, dieses oder jenes zu thun.

Dreiunddreißigster Satz. Wenn wir Etwas Unsersgleichen lieben, suchen wir, so viel wir können, zu bewirken, daß es uns wieder liebe.

Beweis. Ein Ding, das wir lieben, suchen wir vorzugsweise, so viel wir können, uns vorzustellen (nach S. 12 d. Th.). Wenn also das Ding Unsersgleichen ist, werden wir es vorzugsweise mit Lust zu afficiren (nach S. 29 d. Th.) oder, so viel als möglich, zu bewirken suchen, daß der geliebte Gegenstand mit Lust afficirt werde, verbunden mit der Idee von uns, d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß es uns wieder liebe. W. z. b. w.

Vierunddreißigster Satz. Je größer wir uns die Seelenbewegungen vorstellen, die der geliebte Gegenstand gegen uns hat, desto rühmlicher werden wir uns erscheinen.

Beweis. Wir streben, so viel wir können, daß der geliebte Gegenstand uns wieder liebe (nach dem vor. S.), d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß der geliebte Gegenstand mit Lust afficirt werde, verbunden mit der Idee von uns. Je größer wir uns also die Lust vor-

stellen, womit der geliebte Gegenstand um unsertwillen afficirt ist, desto mehr wird dieses Bestreben befördert, d. h. (nach S. 11 d. Th. nebst Anmerk.) mit desto größerer Lust werden wir afficirt. Wenn wir aber darüber Lust empfinden, weil wir einen Andern Unsersgleichen mit Lust afficirten, dann betrachten wir uns selbst mit Lust (nach S. 30 d. Th.). Je größer wir uns also die Seelenbewegung vorstellen, mit welcher der geliebte Gegenstand gegen uns afficirt ist, mit desto größerer Lust werden wir uns selbst betrachten, oder (nach Anmerk. zu S. 30 d. Th.) desto rühmlicher werden wir uns erscheinen. W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Satz. Wenn sich Jemand vorstellt, daß der geliebte Gegenstand durch ein gleiches oder engeres Band der Freundschaft sich mit einem Andern verbinde, als das war, wodurch er allein dasselbe im Besitz hatte, so wird er mit Haß gegen den geliebten Gegenstand afficirt werden und jenen Andern beneiden.

Beweis. Man erscheint sich um so rühmlicher, je größer man sich die Liebe vorstellt, womit der geliebte Gegenstand gegen Jemanden afficirt ist (nach dem vor. Satz), d. h. (nach Anmerk. zu S. 30 d. Th.) man hat um so mehr Lust, und folglich (nach S. 28 d. Th.) wird

man so viel als möglich sich vorzustellen suchen, daß der geliebte Gegenstand auf das Engste mit ihm verbunden sey. Dieses Bestreben oder dieses Verlangen wird gehegt, wenn man einen Andern dasselbe begehrend sich vorstellt (nach S. 31 d. Th.). Es wird aber angenommen, daß dieses Bestreben oder dieses Verlangen eingeschränkt wird von der Vorstellung des geliebten Gegenstandes selbst, verbunden mit der Vorstellung dessen, mit dem der geliebte Gegenstand sich verbindet. Also würde man (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) eben dadurch mit Unlust afficirt werden, verbunden mit der Idee des geliebten Gegenstandes, als der Ursache, und zugleich mit der Vorstellung des Andern, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) man wird mit Haß gegen den geliebten Gegenstand afficirt werden und zugleich jenen Andern (nach Folgesatz zu Satz 15 d. Th.), den er deßhalb (nach S. 13 d. Th.), weil er sich des geliebten Gegenstandes erfreut, beneiden. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser mit Neid verbundene Haß gegen den geliebten Gegenstand heißt Eifersucht, welche also nichts Anderes ist, als das Schwanken der Seele, entsprungen aus Haß und Liebe zugleich, verbunden mit der Idee eines Andern, den man beneidet. Sodann wird dieser

Haß gegen den geliebten Gegenstand größer seyn, nach Maßgabe der Lust, womit der Eifersüchtige durch die gegenseitige Liebe des geliebten Gegenstandes afficirt zu werden pflegte, und auch nach Maßgabe der Seelenbewegung, mit der er gegen den afficirt war, mit welchem er den geliebten Gegenstand sich vereinigend vorstellt. Denn wenn er ihn haßte, wird er eben dadurch den geliebten Gegenstand (nach S. 24 d. Th.) hassen, weil er sich vorstellt, daß er das, was er selber haßt, mit Lust afficirt, und auch (nach Folgesatz zu S. 15 d. Th.) deßhalb, weil er gezwungen wird, die Vorstellung des geliebten Gegenstandes mit der Vorstellung dessen, den er haßt, zu verbinden. Dieses findet meist bei der Frauenliebe Statt; denn wer sich vorstellt, daß ein Weib, das er liebt, sich einem Andern preis gibt, wird nicht blos deßhalb Unlust haben, weil sein Verlangen gehemmt wird, sondern er verabscheut es auch, weil er die Vorstellung des geliebten Gegenstandes mit den Schamtheilen und den Entleerungen eines Andern zu verbinden gezwungen ist. Hierzu kömmt endlich, daß der Eifersüchtige nicht mit derselben Miene, die ihm der geliebte Gegenstand zu zeigen pflegte, von diesem aufgenommen wird, und auch darum hat der Liebende Unlust, wie ich gleich zeigen werde.

Sechsunddreißigster Satz. Wer sich des Gegenstandes erinnert, woran er sich einmal erfreute, wünscht denselben unter gleichen Umständen zu besitzen, als da er zum ersten Male sich dessen erfreute.

Beweis. Alles, was der Mensch zugleich mit dem Gegenstande sah, das ihn erfreute, wird (nach S. 15 d. Th.) zufällig Ursache der Lust seyn, und folglich (nach S. 28 d. Th.) wird er alles dieses zugleich mit dem Gegenstande, der ihn erfreute, zu besitzen wünschen, oder er wird den Gegenstand unter allen den Umständen zu besitzen wünschen, als da er zum ersten Male sich daran erfreute. W. z. b. w.

Folgesatz. Wenn daher der Liebende die Erfahrung macht, daß einer der Umstände fehlt, wird er Unlust empfinden.

Beweis. Denn insofern er die Erfahrung macht, daß ein Umstand fehlt, stellt er sich etwas vor, was das Daseyn dieses Gegenstandes ausschließt. Da er aber aus Liebe jenen Gegenstand oder jenen Umstand (nach dem vor. S.) wünscht, wird er Unlust empfinden (nach S. 19 d. Th.), insofern er sich vorstellt, daß er fehlt.

Anmerkung. Diese Unlust heißt, insofern sie sich auf die Abwesenheit dessen bezieht, was wir lieben, Sehnsucht.

Siebenunddreißigster Satz. Die Begierde, welche aus Unlust oder Lust, aus Haß oder Liebe entsteht, ist um so größer, je größer die Seelenbewegung ist.

Beweis. Unlust vermindert oder beschränkt (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) das Thätigkeitsvermögen des Menschen, d. h. (nach S. 7 d. Th.) vermindert oder beschränkt das Bestreben, wonach der Mensch in seinem Sinn zu beharren strebt, und ist folglich (nach S. 5 d. Th.) diesem Bestreben entgegengesetzt. Alles, was der von Unlust afficirte Mensch anstrebt, ist, die Unlust zu entfernen; aber (nach der Def. der Unlust) je größer die Unlust ist, einem um desto größeren Theil des menschlichen Thätigkeitsvermögens steht sie nothwendig entgegen; also je größer die Unlust ist, mit desto größerem Thätigkeitsvermögen wird der Mensch dagegen streben, die Unlust zu entfernen, d. h. (nach Anm. zu S. 6 d. Th.) mit desto größerer Begierde oder Verlangen wird er die Unlust zu entfernen suchen. Da ferner Lust auch (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermehrt oder erweitert, so wird leicht auf dieselbe Weise bewiesen, daß der mit Lust afficirte Mensch nichts Anderes wünscht, als dieses sich zu erhalten, und zwar mit um so größerer

Begierde, je größer die Lust ist. Endlich, da Haß und Liebe an sich die Seelenbewegungen der Lust oder Unlust sind, folgt auf diese Weise, daß das Bestreben, Verlangen oder die Begierde, die aus Haß oder Liebe entstehen, nach Maßgabe des Hasses und der Liebe größer seyn werden. W. z. b. w.

Achtunddreißigster Satz. Wenn Jemand einen geliebten Gegenstand zu hassen begonnen hat, so daß die Liebe völlig vertilgt wird, wird er ihn bei gleicher Ursache mehr hassen, als hätte er ihn nie geliebt, und um so mehr, je größer die Liebe vorher gewesen.

Beweis. Denn, wenn Jemand den Gegenstand, den er liebt, zu hassen beginnt, so werden mehr Verlangen bei ihm eingeschränkt, als wenn er ihn nie geliebt hätte. Denn Liebe ist Lust (nach Anm. zu S. 13 d. Th.), welche der Mensch so viel als möglich zu erhalten sucht (nach S. 28 d. Th.) und zwar (nach ders. Anm. zu S. 13 d. Th.) dadurch, daß er den geliebten Gegenstand als gegenwärtig betrachtet und ihn (nach S. 21 d. Th.) so viel als möglich mit Lust afficirt. Dieses Bestreben ist (nach dem vor. S.) um so größer, je größer die Liebe ist, so wie auch das Bestreben, zu bewirken, daß der geliebte Gegenstand ihn wieder liebe (siehe

S. 33 d. Th.). Diese Bestrebungen werden aber durch den Haß gegen den geliebten Gegenstand eingeschränkt (nach Folges. zu S. 13 und nach S. 23 d. Th.), also auch aus dieser Ursache wird (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) der Liebende mit Unlust afficirt, und mit desto größerer, je größer die Liebe war, d. h. außer der Unlust, welche die Ursache des Hasses war, entsteht eine andere daraus, daß er den Gegenstand liebte. Folglich wird er mit größerer Regung von Unlust den geliebten Gegenstand betrachten, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) er wird ihn mehr hassen, als wenn er ihn nicht geliebt hätte, und um so mehr, je größer die Liebe gewesen war. W. z. b. w.

Neununddreißigster Satz. Wer Jemanden haßt, wird ihm Uebles zuzufügen suchen, wenn er nicht fürchtet, daß für ihn selbst ein größeres Uebel daraus entstände und umgekehrt, wer Jemanden liebt, wird ihm nach derselben Regel wohlzuthun suchen.

Beweis. Jemanden hassen, ist (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Jemanden sich als Ursache der Unlust vorstellen, und folglich wird (nach S. 28 d. Th.) derjenige, der Jemanden haßt, diesen zu entfernen oder zu vernichten streben. Wenn er aber dadurch für sich etwas Unan-

genehmeres oder (was dasselbe ist) ein größeres Uebel befürchtet und, glaubt, er könne dieses dadurch vermeiden, daß er dem Gehaßten das zugedachte Uebel nicht zufügt, wird er es aufzugeben suchen (nach dems. S. 28 d. Th.), ihm das Uebel zuzufügen; und zwar (nach S. 37 d. Th.) ist dieses Bestreben stärker, als das war, welches ihn trieb, ihm das Uebel zuzufügen und wird deßhalb obsiegen, wie wir annahmen. Der Beweis des zweiten Theils ist ebenso. Also wer Jemanden haßt 2c. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich verstehe hier unter gut jede Gattung der Lust und ferner Alles, was dazu führt, und hauptsächlich diejenige, die alle Sehnsucht, welche sie auch sey, befriedigt; unter übel aber jede Gattung der Unlust und hauptsächlich diejenige, welche die Sehnsucht unbefriedigt läßt. Denn oben (in der Anm. zu S. 9 d. Th.) haben wir gezeigt, daß wir nichts begehren, weil wir es für gut halten, sondern im Gegentheil das gut nennen, was wir begehren, und folglich nennen wir das übel, wovor wir Abscheu haben. Daher beurtheilt oder schätzt Jeder nach seiner Seelenbewegung, was gut, übel, besser, schlimmer, und was endlich das Beste oder das Schlimmste sey. So hält der Habsüchtige einen Haufen Gold für das beste, dessen

Mangel aber für das Schlimmste. Der Ehrsüchtige aber begehrt nichts so sehr als den Ruhm, und fürchtet dagegen nichts so sehr als die Schande. Dem Neidischen ferner ist nichts angenehmer, als das Unglück eines Andern, und nichts unangenehmer, als fremdes Glück; und so urtheilt Jeder nach seiner Seelenbewegung, daß ein Ding gut oder übel, nützlich oder unnütz sey. Uebrigens heißt diese Seelenbewegung, wodurch der Mensch so disponirt ist, daß er das, was er will, nicht wolle, oder daß er das, was er nicht will, wolle, Fürsorge, die also nichts Anderes ist, als Furcht, insofern der Mensch von ihr disponirt wird, das von ihm für zukünftig gehaltene Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (siehe S. 28 d. Th.). Wenn aber das Uebel, das er besorgt, Schande ist, wird die Fürsorge Furcht vor Schande genannt. Wenn das Verlangen, ein zukünftiges Uebel zu vermeiden, durch die Fürsorge für ein anderes Uebel eingeschränkt wird, so daß man nicht weiß, was man lieber will, so heißt die Furcht Verzagtheit, vornehmlich wenn beide Uebel, die man befürchtet, zu den größten gehören.

Vierzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß er von Jemanden gehaßt werde, und ihm keine

Ursache zum Hasse gegeben zu haben glaubt, wird ihn wieder hassen.

Beweis. Wer sich einen mit Haß Afficirten vorstellt, wird eben dadurch auch mit Haß afficirt werden (nach S. 27 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) mit Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache. Aber er selbst stellt sich (nach der Voraussetzung) als die Ursache nur jenen vor, der ihn haßt; also wird er dadurch, daß er sich, als von Jemanden gehaßt, vorstellt, mit Unlust afficirt werden, verbunden mit der Idee dessen, der ihn haßt oder (nach derselben Anmerk.) er wird ihn hassen. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn er sich vorstellt, daß er gerechte Ursache zum Hasse gegeben habe, dann würde (nach S. 30 d. Th. und Anmerk.) er mit Scham afficirt werden. Dieß ist aber (nach S. 25 d. Th.) selten der Fall. Außerdem kann diese Gegenseitigkeit des Hasses auch daraus entstehen, daß Haß auf das Bestreben folgt, demjenigen Uebles zuzufügen, den man haßt (nach S. 39 d. Th.). Wer sich also vorstellt, daß er von Jemanden gehaßt wird, wird ihn sich als Ursache eines Uebels oder der Unlust vorstellen, und wird also mit Unlust oder mit Furcht afficirt werden, verbunden mit der

Idee dessen, der ihn haßt, als Ursache, d. h., auch er wird mit Haß afficirt werden, wie oben.

Erster Folgesatz. Wer sich vorstellt, daß der, den er liebt, mit Haß gegen ihn afficirt ist, wird von Haß und Liebe zugleich bestürmt werden, denn insofern er sich vorstellt, daß er von ihm gehaßt werde, wird er (nach obig. S.) bestimmt, ihn wieder zu hassen. Aber (nach der Voraussetzung) liebt er ihn dessen ungeachtet; er wird also zugleich von Haß und Liebe bestürmt werden.

Zweiter Folgesatz. Wenn sich Jemand vorstellt, daß ihm von Jemand, gegen den er vorher keine Seelenerregung hatte, aus Haß ein Uebel zugefügt sey, so wird er alsbald ihm dasselbe Uebel wieder zuzufügen suchen.

Beweis. Wer sich vorstellt, daß Jemand mit Haß gegen ihn afficirt sey, wird ihn (nach obig. S.) wieder hassen und (nach S. 26 d. Th.) alles dessen sich zu erinnern suchen, was ihn mit Unlust afficiren kann, und (nach S. 39 d. Th.) ihm dieß zuzufügen streben. Aber (nach der Voraussetzung) das Erste, was er sich von dieser Art vorstellt, ist das ihm zugefügte Uebel; also wird er sogleich suchen, ihm dasselbe zuzufügen. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Bestreben, dem Uebles zuzufügen, den wir hassen, heißt Zorn; das

Bestreben aber ein uns zugefügtes Uebel wieder zu vergelten, heißt Rache.

Einundvierzigster Satz. Wenn sich Jemand vorstellt, daß er von Jemand geliebt werde und keine Ursache dazu gegeben zu haben glaubt. (dies ist möglich nach Folges. z. S. 15 und nach S. 16 d. Th.), so wird er ihn wieder lieben.

Beweis. Dieser Satz wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie der vorige. (S. auch dessen Anmerk.)

Anmerkung. Wenn er gerechte Ursache zur Liebe gegeben zu haben glaubt, wird er sich rühmlich erscheinen (nach S. 30 d. Th. mit der Anmerk.). Dieß ist (nach S. 25 d. Th.) häufig der Fall, und wir sagten, daß das Gegentheil davon Statt findet, wenn sich Jemand vorstellt, daß er von Jemanden gehaßt werde. (Siehe Anm. zum vor. S.) Ferner heißt diese gegenseitige Liebe, und folglich (nach S. 39 d. Th.) das Bestreben, demjenigen wohlzuthun, der uns liebt und der uns (nach demselben Satze 39 d. Th.) wohl zu thun sucht: Dank oder Dankbarkeit, und sonach erhellt, daß die Menschen weit mehr zur Rache, als zur Entgeltung einer Wohlthat bereit sind.

Folgesatz. Wer sich vorstellt, daß er von dem, den er haßt, geliebt werde, wird von Haß und Liebe zugleich bestürmt. — Dieß wird auf dieselbe Weise, wie der Folgesatz des vorigen Satzes bewiesen.

Anmerkung. Wenn der Haß überwiegt, wird er demjenigen Uebles zuzufügen suchen, von dem er geliebt wird; diese Seelenbewegung heißt Grausamkeit, vornehmlich, wenn man glaubt, daß der Liebende keine allgemeine Ursache zum Hasse gegeben habe.

Zweiundvierzigster Satz. Wer aus Liebe oder aus Hoffnung auf Ruhm Jemanden eine Wohlthat erzeugt hat, wird Unlust empfinden, wenn er sieht, daß die Wohlthat mit undankbarer Seele angenommen wird.

Beweis. Wer Jemanden Seinesgleichen liebt, strebt soviel als möglich zu bewirken, daß er von demselben wieder geliebt werde (nach S. 33 d. Th.). Wer daher aus Liebe Jemanden eine Wohlthat erwies, thut dieses von dem Wunsche beseelt, wieder geliebt zu werden, d. h. (nach S. 34 d. Th.) aus Hoffnung auf Ruhm oder (nach Anm. zu S. 30 d. Th.) auf Lust. Also wird er (nach S. 12 d. Th.) streben, sich diese Ursache des Ruhms so viel als möglich vorzustellen, oder als wirklich daseyend zu

betrachten. Aber (nach der Voraussf.) stellt er sich etwas Anderes vor, was das Daseyn dieser Ursache ausschließt, also hat er (nach S. 19 d. Th.) eben darüber Unlust. W. z. b. w.

Dreiundvierzigster Satz. Haß wird durch gegenseitigen Haß gesteigert, und kann dagegen durch Liebe getilgt werden.

Beweis. Stellt sich Jemand vor, daß der, den er haßt, mit Haß gegen ihn afficirt ist, entsteht eben dadurch (nach S. 40 d. Th.) neuer Haß, während (nach der Voraussf.) der erstere noch dauert. Wenn er sich denselben dagegen als mit Liebe zu ihm afficirt vorstellt, betrachtet er, insofern er sich dieß vorstellt, sich selbst mit Lust (nach S. 30 d. Th.), und wird in dieser Hinsicht (nach S. 29 d. Th.) ihm zu gefallen streben, d. h. (nach S. 41 d. Th.) er strebt, insofern ihn nicht zu hassen und mit keiner Unlust zu afficiren. Dieses Bestreben wird (nach S. 37 d. Th.) größer oder geringer seyn, je nach Maßgabe der Seelenbewegung, aus der es entsteht. Und folglich, wenn es größer ist, als das, welches aus dem Hasse entsteht und wonach es den gehaßten Gegenstand (nach S. 26 d. Th.) mit Unlust zu afficiren strebt, wird es obsiegen, und den Haß aus der Seele vertilgen. W. z. b. w.

Vierundvierzigster Satz. Der Haß, der von Liebe gänzlich besiegt wird, geht in Liebe über, und die Liebe ist deßhalb größer, als wenn der Haß nicht vorangegangen wäre.

Beweis. Dieser verfährt auf dieselbe Art, wie der des Satzes 38 d. Th. Denn wer den Gegenstand, den er haßte, oder den er mit Unlust zu betrachten gewohnt war, zu lieben anfängt, hat schon dadurch Lust, daß er liebt und zu dieser Lust, welche die Liebe in sich schließt (siehe die Def. derselben in der Anmerk. zu S. 13 d. Th.), kömmt noch diejenige hinzu, die daraus entsteht, daß das Bestreben, die Unlust, die der Haß in sich schließt, zu entfernen (wie ich S. 37 d. Th. gezeigt habe) durchaus unterstützt wird, verbunden mit der Idee dessen, den man haßte, als der Ursache.

Anmerkung. Obgleich sich die Sache so verhält, so wird doch Niemand einen Gegenstand zu hassen oder mit Unlust afficirt zu werden streben, um dieser größeren Lust zu genießen d. h. Niemand wird in der Hoffnung des Schadenersatzes Schaden zu leiden wünschen, noch sich sehnen, krank zu seyn, in der Hoffnung der Genesung. Denn Jeder wird sich immer bestreben, sein Seyn zu erhalten und die Unlust, so viel er vermag, zu entfernen. Könnte es anders

begriffen werden, daß der Mensch wünschen könnte, Jemanden zu hassen, um ihn hernach mit größerer Liebe zu umfassen, dann wird er sich immer sehnen, ihn zu hassen; denn je größer der Haß gewesen, desto größer wird die Liebe seyn, und folglich wird er sich stets sehnen, daß der Haß immer mehr und mehr wachse, und aus demselben Grunde wird der Mensch streben, immer mehr und mehr krank zu werden, um durch Wiederherstellung der Gesundheit nachher eine desto größere Lust zu genießen, und folglich wird er immer krank zu seyn streben, was (nach S. 6 d. Th.) widersinnig ist.

Fünfundvierzigster Satz. Wenn sich Jemand vorstellt, daß Einer Seinesgleichen gegen einen Gegenstand Seinesgleichen mit Haß erfüllt ist, so wird er ihn hassen.

Beweis. Denn der geliebte Gegenstand haßt den hassenden wiederum (nach S. 40 d. Th.). Der Liebende also, der sich vorstellt, daß einer den geliebten Gegenstand haßt, stellt sich eben deßhalb vor, daß der geliebte Gegenstand mit Haß, das heißt (nach der Anmerk. zu S. 13 d. Th.) mit Unlust afficirt sey, und hat folglich Unlust, (nach S. 21 d. Th.) und zwar verbunden mit der Idee dessen, der den geliebten Gegenstand haßt, als der Ursache, das heißt (nach

Anmerk. z. S. 13 d. Th.) er wird diesen hassen. W. z. b. w.

Sechsundvierzigster Satz. Wenn Jemand von einem aus anderm Stande oder Volke, die von dem seinigen verschieden sind, mit Lust oder Unlust afficirt wird, verbunden mit der Idee desselben unter dem allgemeinen Namen des Standes oder Volkes, als der Ursache, so wird er nicht nur diesen, sondern alle von demselben Stande oder Volke lieben oder hassen.

Beweis. Der Beweis hievon erhellt aus S. 16 d. Th.

Siebenundvierzigster Satz. Die Lust, welche daraus entsteht, daß wir uns vorstellen, daß ein uns verhaßter Gegenstand zerstört, oder von einem andern Uebel afficirt werde, entsteht nicht ohne einige Unlust der Seele.

Beweis. Dieser erhellt aus S. 27 d. Th. Denn inwiefern wir uns Etwas Unsersgleichen als von Unlust afficirt vorstellen, insofern haben wir Unlust.

Anmerkung. Dieser Satz kann auch aus Folges. 17 Th. 2 bewiesen werden. Denn so oft wir uns eines Dinges erinnern, obgleich es nicht wirklich da ist, betrachten wir es nur als gegenwärtig, und der Körper wird auf dieselbe

Weise afficirt. Inwiefern daher das Andenken an einen Gegenstand lebendig ist, insofern wird der Mensch bestimmt, ihn mit Unlust zu betrachten. Diese Bestimmung wird zwar, während noch die Vorstellung des Dinges bleibt, durch das Andenken an jene Dinge eingeschränkt, die das Daseyn von diesem ausschließen, aber nicht aufgehoben. Und folglich hat der Mensch nur insofern Lust, wiefern diese Bestimmung eingeschränkt wird; und daher kömmt es, daß diese Lust, welche aus dem Uebel des verhaßten Gegenstandes entsteht, sich so oft wiederholt, so oft wir uns des Gegenstandes erinnern; denn, wie gesagt, wenn die Vorstellung dieses Gegenstandes aufgeregt wird, bestimmt sie, weil sie das Daseyn des Gegenstandes selbst in sich schließt, den Menschen, den Gegenstand mit derselben Unlust zu betrachten, mit der er ihn zu betrachten pflegte, als er da war. Weil er aber mit der Vorstellung dieses Gegenstandes andere Vorstellungen verknüpft, welche das Daseyn desselben ausschließen, so wird diese Bestimmung zur Unlust alsbald eingeschränkt, und der Mensch hat von neuem Lust, und dieß so oft, als diese Wiederholung geschieht. Und dieses ist die Ursache, daß die Menschen Lust empfinden, so oft sie sich eines nun vergangenen Uebels erinnern, und daß es

sie freut, die Gefahren zu erzählen, von denen sie befreit sind. Denn, wenn sie sich eine Gefahr vorstellen, betrachten sie sie als noch zukünftig und werden bestimmt, sie zu fürchten. Diese Bestimmung wird von neuem eingeschränkt durch die Idee der Befreiung, welche sie mit der Idee dieser Gefahr verbunden haben, als sie von ihr befreit wurden, und diese macht sie von neuem ruhig, und also empfinden sie von neuem Lust.

Achtundvierzigster Satz. Liebe und Haß z. B. gegen den Peter wird verachtet, wenn die Unlust, welche dieser, und die Lust, welche jene in sich schließt, mit der Idee einer andern Ursache verknüpft wird, und insofern wird Liebe und Haß vermindert, wiefern wir uns vorstellen, daß nicht der Peter allein die Ursache von einem derselben gewesen sey.

Beweis. Dieser erhellt aus der bloßen Definition der Liebe und des Hasses (siehe diese in der Anmerk. zu S. 13 d. Th.); denn nur deßhalb heißt die Lust Liebe und die Unlust Haß gegen den Peter, weil der Peter als die Ursache dieser oder jener Wirkung betrachtet wird. Wenn also dieß ganz oder zum Theil aufgehoben ist, wird auch die Seelenbewegung gegen den Peter ganz oder zum Theil aufhören. W. z. b. w.

Neunundvierzigster Satz. Liebe und Haß gegen einen Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, müssen bei gleicher Ursache größer seyn, als gegen einen nothwendigen.

Beweis. Der Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, muß durch sich (nach Def. 7 Th. 1) ohne andere aufgefaßt werden. Wenn wir ihn uns also als Ursache der Lust oder Unlust vorstellen, so werden wir ihn eben deßhalb (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) lieben oder hassen, und zwar (nach dem vor. S.) mit der größten Liebe oder dem größten Hasse, der aus einer gegebenen Seelenbewegung entstehen kann. Wenn wir uns aber den Gegenstand, der die Ursache dieser Seelenbewegung ist, als nothwendig vorstellen, dann werden wir (nach derselben Def. 7 Th. 1) ihn nicht allein, sondern auch andere als die Ursache dieser Seelenbewegung uns vorstellen, und also (nach dem vor. S.) wird Liebe und Haß gegen denselben kleiner seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus folgt, daß die Menschen, weil sie sich für frei halten, größere Liebe oder größeren Haß gegen einander hegen, als gegen andere Dinge. Hiezu kömmt die Nachahmung der Seelenbewegungen, worüber man S. 27, 34, 40 und 43 d. Th. sehe.

Fünfzigster Satz. Jedes Ding kann zufällig Ursache der Hoffnung oder Furcht seyn.

Beweis. Dieser Satz wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie Satz 15 d. Th. Man vergleiche diesen nebst der Anmerkung zu Satz 18 d. Th.

Anmerkung. Die Dinge, welche zufällig Ursachen der Hoffnung oder Furcht sind, werden gute oder üble Vorzeichen genannt, insofern sodann eben diese Vorzeichen Ursache der Hoffnung oder Furcht sind, insofern sind sie (nach der Def. der Hoffnung und Furcht, siehe diese in der Anmerk. 2 zu S. 18 d. Th.) Ursache der Lust oder Unlust, und folglich (nach Folges. zu S. 15 d. Th.) sofern lieben oder hassen wir sie, und streben sie, (nach S. 28 d. Th.) als Mittel zu dem, was wir hoffen, zu erhalten, oder als Hindernisse oder Ursachen der Furcht zu entfernen. Außerdem folgt aus Satz 25 d. Th. daß wir von Natur so beschaffen sind, daß wir das, was wir hoffen, für leicht, aber das, was wir fürchten, für schwer erachten, und davon mehr oder weniger als gebührlich halten. Und hieraus ist der Aberglaube entstanden, von welchem die Menschen überall bestürmt werden. Uebrigens halte ich hier es nicht für nöthig, das Schwanken der Seele, das aus Furcht und Hoffnung

entsteht, darzuthun; denn es folgt ja aus der bloßen Definition dieser Seelenbewegungen, daß es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung gibt (wie wir seines Orts ausführlicher erläutern werden); und außerdem lieben oder hassen wir etwas, insofern wir es hoffen oder fürchten, und sonach wird Jeder, was wir über Liebe und Haß gesagt haben, leicht auf die Hoffnung und Furcht anwenden können.

Einundfünfzigster Satz. Verschiedene Menschen können von einem und demselben Objekte verschiedenartig afficirt werden, und ein und derselbe Mensch kann von einem und demselben Objekte zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig afficirt werden.

Beweis. Der menschliche Körper wird (nach Post. 3 Th. 2) von den äußeren Körpern auf vielfache Weise afficirt. Es können daher zu derselben Zeit zwei Menschen verschiedenartig afficirt seyn, und folglich (nach Ax. 1, das nach Lehns. 3 hinter S. 13 Th. 2 folgt) können sie von einem und demselben Objekte verschiedenartig afficirt werden. Ferner kann (nach dems. Post.) der menschliche Körper bald auf diese bald auf jene Weise afficirt seyn, und folglich (nach dems. Ax.) von einem und demselben Objekte zu

verschiedenen Zeiten verschiedenartig afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir ersehen hieraus, wie es geschehen kann, daß der Eine haßt, was der Andere liebt, und daß der Eine nicht fürchtet, was der Andere fürchtet; und daß ein und derselbe Mensch bald liebt, was er vorher gehaßt, und bald wagt, was er vorher gefürchtet rc. rc. Weil ferner Jeder nach seiner Seelenbewegung beurtheilt, was gut, was übel, was besser und was schlimmer sey (siehe Anmerk. d. S. 39 d. Th.), so folgt, daß die Menschen eben so sehr in ihrem Urtheile, als in ihren Seelenbewegungen verschieden seyn können. (Daß dieß geschehen kann, obgleich der menschliche Geist ein Theil des göttlichen Verstandes ist, haben wir in der Anmerk. zu S. 17 Th. 2 dargethan.) Und daher kömmt es, daß, wenn wir die Einen mit den Andern vergleichen, sie nur nach der Verschiedenheit der Seelenbewegungen von uns unterschieden werden, und daß wir die Einen unerschrocken, Andere furchtsam und wieder Andere anders nennen. Ich z. B. werde Denjenigen unerschrocken nennen, der ein Uebel gering schätzt, das ich zu fürchten pflege, und wenn ich außerdem darauf achte, daß seine Begierde, dem Uebles zuzufügen, den er haßt, und dem wohlzuthun, den

er liebt, durch die Besorgniß des Uebels nicht eingeschränkt wird, von welchem ich zurückgehalten zu werden pflege, werde ich ihn kühn nennen. Ferner wird mir Derjenige furchtsam erscheinen, der ein Uebel fürchtet, das ich gering zu schätzen pflege, und wenn ich noch darauf achte, daß seine Begierde durch die Besorgniß vor einem Uebel eingeschränkt wird, das mich nicht zurückzuhalten vermag, werde ich ihn kleinmüthig nennen; und so wird Jeder urtheilen. Aus dieser Natur des Menschen also und dieser Unbeständigkeit des Urtheils, sowohl daß der Mensch häufig nur nach seiner Seelenbewegung über die Dinge urtheilt, als auch, daß die Dinge häufig nur in seiner Vorstellung sind, von denen er glaubt, daß sie Lust oder Unlust bewirken, und die er daher (nach S. 28 d. Th.) zum Wenden zu bringen oder zu entfernen sucht — um hier Anderes zu übergehen, was wir Th. 2 über die Ungewißheit der Dinge dargethan — begreifen wir leicht, daß der Mensch oft die Ursache seiner Unlust, wie seiner Lust seyn kann, oder daß er sowohl mit Unlust als mit Lust afficirt werde, verbunden mit der Idee seiner selbst als der Ursache. Und so sehen wir leicht ein, was Reue und was Zufriedenheit mit sich selber ist. Reue ist nämlich Unlust, verbunden mit der Idee seiner selbst; und Zufriedenheit

mit sich selbst ist Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst als der Ursache, und diese Seelenbewegungen sind sehr heftig, weil die Menschen sich für frei halten (siehe S. 49 d. Th.).

Zweiundfünfzigster Satz. Ein Objekt, das wir früher zugleich mit Anderem gesehen haben, oder von dem wir uns vorstellen, daß es nichts hat, als was mehren gemeinsam ist, werden wir nicht so lange betrachten, als eines, von dem wir uns vorstellen, daß es etwas Besonderes hat.

Beweis. Sobald wir uns ein Objekt, das wir mit anderen Objekten gesehen haben, vorstellen, erinnern wir uns auch sogleich der anderen (nach S. 18, Th. 2 und dessen Anm.), und so gerathen wir sogleich aus der Betrachtung des einen, in die Betrachtung des andern. Ebenso geht es mit einem Objekt, von dem wir uns vorstellen, daß es nichts hat, als was mehren gemeinsam ist; denn eben dadurch setzen wir voraus, daß wir an ihm nichts betrachten, als was wir vorher bei anderen Objekten gesehen haben. Wenn wir aber voraussetzen, daß wir uns an einem Objekte etwas Besonderes, was wir vorher nie gesehen hatten, vorstellen, sagen wir nichts Anderes, als daß der Geist, während er jenes Objekt betrachtet, nichts Anderes in sich habe, auf dessen Betrachtung er aus der Betrachtung

dieses verfallen kann, und folglich wird er nur dieses allein zu betrachten bestimmt. Ein Objekt also 2c. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Erregung des Geistes oder Vorstellung eines einzelnen Dinges heißt, insofern sie blos im Geiste bleibt, Bewunderung; wird sie von einem Objekte, das wir befürchten, afficirt, nennt man sie Bestürzung, weil die Verwunderung über das Uebel den Menschen so in der Schwebe, in der bloßen Betrachtung seiner selbst festhält, daß er an etwas Anderes, wodurch er dieses Uebel vermeiden könnte, nicht zu denken vermag. Wenn aber das, was wir bewundern, die Weisheit, der Fleiß eines Menschen, oder etwas Derartiges ist, weil wir eben darin diesen Menschen uns weit übertreffen sehen, dann heißt die Bewunderung Hochachtung, andererseits Abscheu, wenn wir uns über den Zorn, Neid 2c. des Menschen wundern. Ferner wenn wir die Weisheit, den Fleiß 2c. eines Menschen, den wir lieben, bewundern, so wird die Liebe dadurch (nach S. 12 d. Th.) größer seyn, und diese mit Bewunderung oder Hochachtung verbundene Liebe nennen wir Verehrung. Und auf diese Weise können wir auch Haß, Hoffnung, Zuversicht und andere Seelenbewegungen uns mit der Bewunderung verbunden denken, und sonach

mehr Seelenbewegungen ableiten, als man mit den gebräuchlichen Wörtern zu bezeichnen pflegt. Hieraus erhellt, daß die Namen der Seelenbewegungen mehr nach ihrer gewöhnlichen Anwendung, als nach der genauen Erkenntniß derselben erfunden sind.

Der Bewunderung steht entgegen die Verachtung, deren Ursache doch meist darin liegt, daß, wenn wir Jemanden ein Ding bewundern, lieben, fürchten rc. sehen, oder, wenn ein Ding auf den ersten Anblick Dingen ähnlich scheint, die wir bewundern, lieben, fürchten rc., wir (nach S. 15 nebst Folges. und S. 27 d. Th.) bestimmt werden, dieß Ding zu bewundern, zu lieben, zu fürchten rc. Wenn wir aber durch die Gegenwart des Dinges selbst, oder durch eine genauere Betrachtnng ihm Alles das absprechen müssen, was Ursache der Bewunderung, Liebe Furcht rc. seyn kann, dann bleibt der Geist durch die eigentliche Gegenwart des Dinges mehr bestimmt, das zu denken, was nicht in dem Objekte ist, als was in ihm ist, da er doch durch die Gegenwart des Dinges hauptsächlich das zu denken pflegt, was in dem Objekte ist. Wie sodann Verehrung aus der Bewunderung des Dinges, das wir lieben, so entsteht Verhöhnung aus der Verachtung des Dinges, das wir hassen oder fürchten, und

Geringschätzung aus der Verachtung der Dummheit, wie Hochachtung aus der Bewunderung der Weisheit. Endlich können wir die Liebe, die Hoffnung, den Ruhm und andere Seelenbewegungen als verbunden mit der Verachtung denken, und daraus außerdem andere Seelenbewegungen ableiten, die wir ebenfalls durch kein besonderes Wort von den übrigen zu unterscheiden pflegen.

Dreiundfünfzigster Satz. Wenn der Geist sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet, empfindet er Lust, und um so mehr, je bestimmter er sich und sein Thätigkeitsvermögen sich vorstellt.

Beweis. Der Mensch kennt sich selbst nur durch die Erregungen seines Körpers und deren Ideen (nach S. 19 u. 23, Th. 2). Wenn also der Geist sich selbst betrachten kann, wird vorausgesetzt, daß er eben dadurch zu größerer Vollkommenheit übergeht, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) mit Lust afficirt wird, und mit um so größerer, je bestimmter er sich und sein Thätigkeitsvermögen sich vorstellen kann. W. z. b. w.

Folgesatz. Diese Lust wird immer mehr genährt, je mehr der Mensch sich von Andern gelobt vorstellt. Denn je mehr er sich von Andern gelobt vorstellt, um so größer stellt er sich die Lust vor, mit der er Andere afficirt, und zwar

verbunden mit der Idee von sich selbst (nach Anmerkung zu S. 29 d. Th.), und also wird er (nach S. 27 d. Th.) selbst mit größerer Lust afficirt, verbunden mit der Idee seiner selbst. W. z. b. w.

Vierundfünfzigster Satz. Der Geist strebt sich nur das vorzustellen, was sein Thätigkeitsvermögen setzt.

Beweis. Das Streben oder das Vermögen des Geistes ist das Wesen des Geistes selbst (nach S. 7 d. Th.). Das Wesen des Geistes (wie an sich klar ist) bejaht aber nur das, was der Geist ist und vermag, nicht aber das, was er nicht ist und nicht vermag. Folglich strebt er sich nur das vorzustellen, was sein Thätigkeitsvermögen bejaht oder setzt. W. z. b. w.

Fünfundfünfzigster Satz. Wenn der Geist sich sein Unvermögen vorstellt, hat er eben dadurch Unlust.

Beweis. Das Wesen des Geistes bejaht nur das, was der Geist ist und vermag, oder es liegt in der Natur des Geistes, nur das sich vorzustellen, was sein Thätigkeitsvermögen setzt, (nach dem vor. Satz). Wenn wir also sagen, daß der Geist, während er sich selbst betrachtet, sich sein Unvermögen vorstellt, so sagen wir nur, daß, während der Geist sich etwas vorzustellen

strebt, was sein Thätigkeitsvermögen setzt, dieses sein Bestreben eingeschränkt wird, oder (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) daß er Unlust hat. W. z. b. w.

Folgesatz. Diese Unlust wird immer mehr genährt, wenn er von Andern sich getadelt vorstellt. Dieses wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie Folges. zu S. 53 d. Th.

Anmerkung. Diese Unlust, verbunden mit der Idee unserer Schwäche, heißt Niedergeschlagenheit, die Lust aber, die aus der Betrachtung unserer selbst entsteht, nennen wir Liebe zu sich selbst, oder Zufriedenheit mit sich selbst. Und da dieses so oft wiederholt wird, als der Mensch seine Tugenden oder Thätigkeitsvermögen betrachtet, so will Jeder gerne seine Handlungen erzählen und seine Geistes- und Körperkräfte zur Schau stellen, und hiedurch sind die Menschen einander lästig. Hieraus folgt wiederum, daß die Menschen von Natur neidisch sind (siehe Anmerkung zu S. 24 und Anm. zu S. 32 d. Th.), oder sich über die Schwäche bei Ihresgleichen freuen, und dagegen über ihre Tugend Unlust empfinden. Denn so oft Jeder sich seine Thaten vorstellt, so oft wird er (nach S. 53 d. Th.) mit Lust afficirt, die um so größer ist, je mehr er sich vorstellt, daß seine Thaten Vollkommenheit ausdrücken, und je bestimmter er sich vorstellt,

d. h. (nach dem, was in der Anmerk. zu S. 40, Th. 2 gesagt ist) je mehr er sie von einander unterscheiden, und als besondere Dinge betrachten kann. Deßhalb wird Jeder bei der Betrachtung seiner selbst sich dann am meisten freuen, wenn er etwas an sich betrachtet, was er den Uebrigen abspricht. Wenn er aber das, was er von sich bejaht, in der allgemeinen Idee des Menschen oder des lebenden Wesens findet, wird er keine große Freude haben, und dagegen Unlust, womit er seine Thaten mit denen Anderer verglichen, sich als schwächer vorstellt. Diese Unlust wird er (nach S. 28 d. Th.) zu entfernen suchen, und zwar dadurch, daß er die Thaten seines Nebenmenschen falsch auslegt oder die Seinigen so viel als möglich ausschmückt. Es ergibt sich demnach, daß die Menschen von Natur zu Haß und Neid geneigt sind. Hiezu kömmt noch die Erziehung; denn die Eltern pflegen die Kinder nur durch den Stachel der Ehre und des Neides zur Tugend zu reizen. Vielleicht bleibt aber noch der Einwurf übrig, daß wir nicht sollten die Tugenden der Menschen bewundern und hochachten. Um also diesen zu beseitigen, will ich noch diesen Folgesatz hinzufügen.

Folgesatz. Jeder beneidet nur Seinesgleichen um seine Tugend.

Beweis. Der Neid ist der Haß selbst (siehe Anm. zu S. 24 d. Th.), oder (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Unlust, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) eine Erregung, wodurch das Vermögen oder Bestreben der Thätigkeit des Menschen eingeschränkt wird. Der Mensch wünscht und strebt aber (nach Anm. zu S. 9 d. Th.) nur das zu thun, was aus seiner gegebenen Natur erfolgen kann. Also wünscht der Mensch kein Thätigkeitsvermögen, oder, was dasselbe ist, keine Tugend sich beigelegt zu sehen, die der Natur eines Andern eigenthümlich und der seinigen fremd ist. Folglich kann seine Begierde nicht eingeschränkt werden, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) er selber dadurch nicht Unlust empfinden, daß er eine Tugend bei einem ihm Ungleichen betrachtet, und folglich wird er diesen nicht beneiden können, wohl aber Seinesgleichen, bei dem wir eine der seinigen gleiche Natur annehmen. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn wir daher oben in der Anmerkung zu Satz 52 dieses Theils sagten, daß wir einen Menschen deßhalb hochachten, weil wir seine Weisheit, Tapferkeit u. s. w. bewundern, so kömmt dieses daher (wie aus dem Satz selbst erhellt), weil wir uns diese Tugenden als ihm besonders inne wohnend, und nicht als auch

unserer Natur gemeinsam, vorstellen, und folglich werden wir ihn eben so wenig darum beneiden, als die Bäume um die Höhe und den Löwen um die Stärke u. s. w.

Sechsundfünfzigster Satz. Es gibt so viele Arten der Lust, der Unlust und Begierde, und folglich jeder Seelenbewegung, die aus diesen zusammengesetzt ist, so wie auch des Schwankens der Seele, oder was daraus abgeleitet wird, nämlich der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, der Furcht rc., als es Arten der Objekte gibt, von welchen wir afficirt werden.

Beweis. Lust und Unlust, und folglich die Seelenbewegungen, die hieraus zusammengesetzt oder abgeleitet werden, sind Leidenschaften (nach Anm. zu S. 11 d. Th.). Wir leiden aber (nach S. 1 d. Th.) nothwendig, sofern wir unadäquate Ideen haben, und nur insofern leiden wir (nach S. 3 d. Th.), insofern wir diese haben, d. h. (siehe Anmerk. zu S. 40, Th. 2) wir leiden nur insofern nothwendig, insofern wir Vorstellungen haben, oder (siehe S. 17, Th. 2 mit der Anm.) wiefern wir von einer Seelenbewegung afficirt werden, welche die Natur unseres Körpers und die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt. Die Natur jeder Leidenschaft muß daher nothwendig so erklärt werden, daß die

Natur des Objektes, von dem wir afficirt werden, darin ausgedrückt ist. Die Lust, welche aus einem Objekte, z. B. A, entsteht, schließt die Natur des Objektes A selbst in sich, und die Lust, welche aus dem Objekte B entsteht, schließt die Natur des Objektes B selbst in sich. Und folglich sind diese beiden Seelenbewegungen der Lust von Natur verschieden, weil sie aus Ursachen verschiedener Natur entstehen. So ist auch die Seelenbewegung der Unlust, die aus einem Objekte entsteht, von Natur verschieden von der Unlust, die aus einer andern Ursache entsteht. Dieß gilt auch von der Liebe, dem Hasse, der Hoffnung, der Furcht, dem Schwanken der Seele, ꝛc. Also gibt es nothwendig so viele Arten der Lust, der Unlust, der Liebe, des Hasses ꝛc., als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden. Die Begierde ist aber das Wesen oder die Natur eines Jeden, insofern diese Natur begriffen wird, als durch irgend einen gegebenen Zustand derselben bestimmt, etwas zu thun (siehe Anm. zu S. 9 d. Th.). Je nachdem also Jeder durch äußere Ursachen von dieser oder jener Form der Lust, der Unlust, der Liebe, des Hasses ꝛc. afficirt wird, d. h. je nachdem seine Natur auf diese oder jene Weise in eine Verfassung gebracht wird, muß seine Begierde nothwendig bald diese, bald jene,

und die Natur der einen von der Natur einer andern Begierde nur insofern verschieden seyn, inwiefern die Seelenbewegungen, aus denen jede entsteht, sich von einander unterscheiden. Es gibt daher so viele Arten der Begierde, als es Arten der Lust, der Unlust, der Liebe 2c. gibt, und folglich (nach dem bereits Bewiesenen) als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Unter den Arten der Seelenbewegungen, deren (nach unserem S.) sehr viele seyn müssen, sind die bedeutendsten: Schwelgerei, Völlerei, Wollust, Geiz und Ehrsucht, welche nur Begriffe der Liebe oder Begierden sind, welche die Natur dieser beiden Seelenbewegungen durch die Objekte erklären, auf die sie sich beziehen. Denn wir verstehen unter Schwelgerei, Völlerei, Wollust Geiz und Ehrsucht nichts Anderes, als die unmäßige Liebe oder Begierde zum Schmausen, Zechen, Begatten, zu Reichthum und Ruhm. Außerdem haben diese Seelenbewegungen, insofern wir sie nur durch das Objekt, worauf sie sich beziehen, von andern unterscheiden, keine ihnen entgegensetzte. Denn die Mäßigkeit, welche man der Schwelgerei, die Nüchternheit, welche man der Völlerei, die Keuschheit, welche man der Wollust entgegenzusetzen pflegt, sind keine

Seelenbewegungen oder Leidenschaften, sondern sie zeigen die Macht der Seele an, die diese Seelenbewegungen zügelt. Ich kann aber hier weder die übrigen Arten der Seelenbewegungen durchgehen (weil deren so viele sind, als Arten der Objekte), noch würde es nothwendig seyn, wenn ich es könnte. Denn in Beziehung auf das, was wir bezwecken, nämlich auf die Bestimmung der Gewalt der Seelenbewegungen und der Macht des Geistes über dieselben, genügt es uns, die allgemeine Definition jeder Seelenbewegung zu haben. Ich sage, es genügt uns, die gemeinsamen Eigenschaften der Seelenbewegungen und des Geistes zu erkennen, um bestimmen zu können, wie und wie groß die Macht des Geistes in Beziehung auf die Mäßigung und Einschränkung der Seelenbewegungen ist. Obgleich daher eine große Verschiedenheit zwischen der einen und andern Seelenbewegung, der Liebe, des Hasses oder der Begierde, ist, z. B. zwischen der Liebe gegen Kinder, und zwischen der Liebe gegen die Gattin; so haben wir doch hier nicht nöthig, diese Verschiedenheiten kennen zu lernen und die Natur und den Ursprung der Seelenbewegungen weiter zu untersuchen.

Siebenundfünfzigster Satz. Jede Seelenbewegung eines jeden Individuums ist nur um

so viel von der Seelenbewegung eines Andern verschieden, als sich das Wesen des Einen von dem Wesen des Andern unterscheidet.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus Axiom 1, nach Lehns. 3, Anm. zu S. 13, Th. 2. Wir wollen ihn aber auch aus der Definition der drei ursprünglichen Seelenbewegungen beweisen.

Alle Seelenbewegungen beziehen sich auf Begierde, Lust oder Unlust, wie die gegebenen Definitionen derselben beweisen. Die Begierde ist aber eben die Natur oder das Wesen eines Jeden (siehe die Def. ders. in der Anm. zu S. 9 d. Th.). Also ist die Begierde eines jeden Individuums nur um so viel von der eines andern verschieden, als sich die Natur oder das Wesen des Einen, von dem Wesen des Andern unterscheidet. Sodann sind Lust und Unlust Leidenschaften, wodurch das Vermögen oder Bestreben eines Jeden, in seinem Seyn zu beharren, vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeschränkt wird (nach S. 11 d. Th. und Anm.). Unter Bestreben, in seinem Seyn zu beharren, insofern es sich auf Geist und Körper zugleich bezieht, verstehen wir aber das Verlangen oder die Begierde (siehe Anm. zu S. 9 d. Th.). Demnach ist Lust und Unlust das Verlangen oder die Begierde, insofern sie von äußeren Ursachen vermehrt oder

vermindert, erweitert oder eingeschränkt wird, d. h. (nach ders. Anm.) es ist eines Jeden Natur selber. Und folglich ist die Lust oder Unlust eines Jeden auch nur insoweit von der Lust oder Unlust des Andern verschieden, als sich die Natur oder das Wesen des Einen von dem Wesen des Andern unterscheidet, und also ist jede Seelenbewegung eines jeden Individuums nur um so viel von der Seelenbewegung eines andern verschieden rc. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus folgt, daß die Leidenschaften der Thiere, die man vernunftlos nennt (denn wir können durchaus nicht bezweifeln, daß das Thier Empfindung hat, nachdem wir den Ursprung des Geistes erkannt haben), sich von den Leidenschaften der Menschen nur insofern unterscheiden, als sich ihre Natur von der menschlichen Natur unterscheidet. Das Pferd und der Mensch wird von der Zeugungslust getrieben, aber jenes von einer pferdsmäßigen, dieser von einer menschlichen Lust. So müssen auch die Lüste und Verlangen der Insekten, der Fische und Vögel von einander unterschieden seyn. Obgleich daher jedes Individuum mit seiner Natur, in der es besteht, zufrieden lebt und sich derselben erfreut, so ist doch jenes Leben, mit dem jedes zufrieden ist, und seine Freude nichts

Anderes, als die Idee oder die Seele dieses Individuums, und folglich ist von Natur die Freude des Einen nur insofern von der Freude des Andern verschieden, als sich das Wesen des Einen von dem Wesen des Andern unterscheidet. Endlich folgt aus obigem Satze, daß auch ein bedeutender Unterschied ist zwischen der Freude, von welcher z. B. der Betrunkene hingerissen wird, und der Freude, welche sich der Philosoph aneignet, was ich hier im Vorbeigehen bemerken wollte. — Dieß von den Seelenbewegungen, die sich auf den Menschen beziehen, insofern er leidet; es ist nun noch Einiges von denen hinzufügen, die sich auf den Menschen beziehen, insofern er thätig ist.

Achtundfünfzigster Satz. Außer der Lust und Begierde, welche Leidenschaften sind, gibt es andere Seelenbewegungen der Lust und Begierde, die sich auf uns beziehen, insofern wir thätig sind.

Beweis. Wenn der Geist sich selber und sein Thätigkeitsvermögen begreift, empfindet er Lust (nach S. 53 d. Th.). Der Geist betrachtet aber nothwendig sich selbst, wenn er eine wahre oder adäquate Idee begreift (nach S. 43, Th. 2). Der Geist begreift aber einige adäquate Ideen (nach Anmerk. 2 zu S. 40, Th. 2), also hat er insofern auch Lust, inwiefern er adäquate

Ideen begreift, das heißt (nach S. 1 d. Th.) wiefern er thätig ist. Ferner strebt der Geist sowohl insofern er klare und bestimmte, als insofern er verworrene Ideen hat, in seinem Seyn zu beharren (nach S. 9 d. Th.). Unter Bestreben verstehen wir aber die Begierde (nach Anm. dazu); also bezieht sich die Begierde auch auf uns, insofern wir erkennen, oder (nach S. 1 d. Th.) insofern wir thätig sind. W. z. b. w.

Neunundfünfzigster Satz. Unter allen Seelenbewegungen, die sich auf den Geist, insofern er thätig ist, beziehen, gibt es nur solche, die sich auf Lust oder Begierde beziehen.

Beweis. Alle Seelenbewegungen beziehen sich auf Begierde, Lust oder Unlust, wie die gegebenen Definitionen derselben beweisen. Unter Unlust aber verstehen wir, daß das Denkvermögen des Geistes vermindert oder eingeschränkt wird (nach S. 11 d. Th. und Anm.). Und folglich wird, insofern der Geist Unlust empfindet, sein Vermögen der Erkenntniß, d. h. sein Thätigkeitsvermögen (nach S. 1 d. Th.), vermindert oder eingeschränkt, und folglich können sich keine Seelenbewegungen der Unlust auf den Geist beziehen, insofern er thätig ist, sondern nur die Seelenbewegungen der Lust und Begierde,

welche (nach dem vor. Satze) auch insofern sich auf den Geist beziehen. W. z. b. w.

Anmerkung. Alle Thaten, die aus Seelenbewegungen erfolgen, die sich auf den Geist als erkennenden beziehen, rechne ich zur Thatkraft, die ich in Seelenstärke und Edelsinn theile. Unter Seelenstärke verstehe ich die Begierde, zufolge deren Jeder strebt, sein Seyn nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu erhalten. Unter Edelsinn aber verstehe ich die Begierde, deren zufolge Jeder strebt, nach dem bloßen Gebote der Vernunft die übrigen Menschen zu unterstützen und sich durch Freundschaft zu verbinden. Die Thaten also, die nur den Nutzen des Handelnden bezwecken, rechne ich zur Seelenstärke, und die, welche auch den Nutzen eines Andern bezwecken, zum Edelsinn. Mäßigkeit also, Nüchternheit und Gegenwart des Geistes in Gefahren ꝛc. sind Arten der Seelenstärke; aber Bescheidenheit, Milde ꝛc. sind Arten des Edelsinns. Und hiemit glaube ich die hauptsächlichsten Seelenbewegungen und das Schwanken der Seele, welches aus der Zusammensetzung der drei ursprünglichen Seelenbewegungen, nämlich der Begierde, Lust und Unlust entsteht, entwickelt und in ihren ersten Gründen aufgezeigt zu haben. Hieraus erhellt, daß wir von äußeren Ursachen auf vielfache Arten hin

und herbewegt und wie die Wellen des Meeres von entgegengesetzten Winden umhergeworfen werden, unkundig des Ausgangs und unseres Schicksals. Ich habe aber gesagt, daß ich nur die hauptsächlichsten, nicht alle Bestimmungen der Seele, die es geben kann, aufgezeigt habe. Denn auf dieselbe Weise wie oben, können wir, weiter gehend, leicht aufzeigen, daß die Liebe mit der Reue, der Geringschätzung, dem Schamgefühle ꝛc. verbunden ist. Ja, es wird sich, wie ich glaube, einem Jeden aus dem bereits Gesagten deutlich ergeben, daß die Seelenbewegungen auf so viele Weise miteinander versetzt werden, und daraus so viele Verschiedenheiten entstehen können, daß sie mit keiner Zahl auszudrücken sind. Für meinen Zweck genügt es aber, nur die hauptsächlichsten aufgezählt zu haben; denn die übrigen, die ich übergangen, wären mehr zur Curiosität als zum Nutzen. Doch ist von der Liebe noch dieß zu bemerken, daß es sich nämlich sehr häufig zuträgt, wenn wir den Gegenstand, den wir begehrten, genießen, daß der Körper durch diesen Genuß in einen neuen Zustand geräth, von welchem er anders bestimmt wird und andere Vorstellungen der Dinge in ihm aufgeregt werden, und der Geist alsbald sich etwas Anderes vorzustellen und etwas Anderes zu wünschen

beginnt; z. B. wenn wir uns etwas vorstellen, was uns durch seinen Geschmack zu erfreuen pflegt, wünschen wir es zu genießen, nämlich zu essen; während wir es aber so genießen, wird der Magen angefüllt, und der Körper in eine andere Verfassung gebracht. Wenn also, während der Körper bereits in anderer Verfassung, die Vorstellung dieser Speise, weil sie gegenwärtig ist, gehegt wird, und folglich auch das Bestreben oder die Begierde, sie zu essen, so wird jener neue Zustand dieser Begierde oder diesem Bestreben entgegen und folglich die Gegenwart der Speise, die wir begehrt hatten, unangenehm seyn, und das ist es, was man Widerwille und Ekel nennt. Uebrigens habe ich die äußern Erregungen des Körpers, die bei den Seelenbewegungen bemerkt werden, übergangen, wie das Beben, Erbleichen, Schluchzen, Lachen u. s. w., weil sie sich nur auf den Körper, ohne irgend eine Beziehung auf den Geist, beziehen. Schließlich ist noch Einiges über die Definitionen der Seelenbewegungen zu bemerken, welche ich deßhalb hier nach der Reihe wiederholen, und was bei jeder zu bemerken ist, darunter stellen will.

Definitionen der Seelenbewegungen.

1. Die Begierde ist eben das Wesen des Menschen, insofern es begriffen wird, als von

irgend einer gegebenen Erregung desselben, etwas zu thun bestimmt.

Erläuterung. Wir haben oben in der Anmerkung zu Satz 9 d. Th. gesagt, Begierde sey Verlangen mit dem Bewußtseyn desselben, das Verlangen aber sey das Wesen des Menschen selbst, insofern es bestimmt ist, das zu thun, was zu seiner Erhaltung dient. In derselben Anmerkung habe ich aber auch erinnert, daß ich in der That zwischen menschlichem Verlangen und Begierde keinen Unterschied anerkenne. Denn mag der Mensch sich seines Verlangens bewußt seyn oder nicht, bleibt doch das Verlangen ein und dasselbe. Um also keine Tautologie zu machen, habe ich Begierde nicht durch Verlangen erklären wollen, sondern sie so zu erklären gesucht, daß ich alle Bestrebungen der menschlichen Natur, die wir mit den Benennungen: Verlangen, Wille, Begierde oder heftiges Verlangen bezeichnen, in eins zusammenfaßte. Denn ich konnte sagen, Begierde sey das Wesen des Menschen selbst, insofern es begriffen wird, als bestimmt, etwas zu thun; aber aus dieser Definition würde nicht folgen (nach S. 23 Th. 2), daß der Mensch sich seiner Begierde oder seines Verlangens bewußt seyn könnte. Daher war es nöthig, um die Ursache dieses Bewußtseyns mit einzuschließen

(nach dems. S.), hinzuzufügen: insofern es begriffen wird, als aus irgend einer gegebenen Erregung desselben, bestimmt, etwas zu thun. Denn unter Erregung des menschlichen Wesens verstehen wir jeden Zustand dieses Wesens, mag er angeboren seyn oder mag er durch das bloße Attribut des Denkens oder durch das bloße Attribut der Ausdehnung begriffen werden, oder mag er sich endlich auf beide zugleich beziehen. Hier also verstehe ich unter der Benennung Begierde, jedes Bestreben, Wollen, Verlangen und jede heftige Begierde, die nach dem verschiedenen Zustande desselben Menschen verschieden, und nicht selten einander so entgegengesetzt sind, daß der Mensch hin- und hergerissen wird, und nicht weiß, wohin er sich wenden soll.

2. Lust ist Uebergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit.

3. Unlust ist Uebergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit.

Erläuterung. Ich sage Uebergang, denn Lust ist nicht die Vollkommenheit selbst; denn wenn der Mensch mit der Vollkommenheit, zu der er übergeht, geboren würde, würde er ohne die Seelenbewegung der Lust im Besitz derselben seyn; was aus der Seelenbewegung der Unlust, welche

dieser entgegengesetzt ist, deutlicher erhellt. Denn daß die Unlust in dem Uebergang zur geringeren Vollkommenheit besteht, nicht aber in der geringern Vollkommenheit selbst, kann Niemand leugnen, da ja der Mensch insofern nicht Unlust haben kann, insofern er irgend einer Vollkommenheit theilhaftig ist. Auch können wir nicht sagen, daß die Unlust in dem Mangel größerer Vollkommenheit bestehe, denn Mangel ist nichts, die Seelenbewegung der Unlust aber ist ein Akt, der darum kein anderer seyn kann, als der Akt des Uebergehens zu geringerer Vollkommenheit, d. h. ein Akt, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermindert oder eingeschränkt wird (siehe Anmerk. zu S. 11 d. Th.). Im Uebrigen übergehe ich die Definitionen von Wohlbehagen, Wollust, Mißmuth und Schmerz, weil sie sich hauptsächlich auf den Körper beziehen und nur Arten der Lust oder Unlust sind.

4. Bewunderung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, in welcher der Geist deßhalb gefesselt bleibt, weil diese besondere Vorstellung keine Verbindung mit den übrigen hat.

Erläuterung. In der Anmerkung zu S. 18 Th. 2 haben wir gezeigt, warum der Geist, aus der Betrachtung eines Dinges alsbald in das Denken eines andern Dinges verfällt, weil

nämlich die Vorstellungen dieser Dinge gegenseitig mit einander verkettet und so geordnet sind, daß eine der andern folgt; dies läßt sich aber nicht denken, wenn die Vorstellung des Dinges neu ist, sondern der Geist wird in der Betrachtung dieses Dinges fest gehalten, bis er von andern Ursachen bestimmt wird, etwas Anderes zu denken; daher ist die Vorstellung eines neuen Dinges, an sich betrachtet, von derselben Natur, wie die übrigen Vorstellungen, und ich rechne deßhalb die Bewunderung nicht zu den Seelenbewegungen, sehe auch keinen Grund dieses zu thun, da ja dieses Abziehen des Geistes nicht aus irgend einer positiven Ursache entspringt, die den Geist von den andern Dingen abzieht, sondern nur daraus, weil die Ursache fehlt, wodurch der Geist bei der Betrachtung eines Dinges bestimmt wird, andere zu denken. Ich erkenne daher nur drei (wie ich in der Anmerk. S. 11 d. Th. erinnert habe) ursprüngliche oder primäre Seelenbewegungen an, nämlich: die der Lust, der Unlust und der Begierde, und habe nur deßhalb über die Bewunderung gesprochen, weil es gewöhnlich ist, einige Seelenbewegungen, die aus den drei ursprünglichen abgeleitet werden, mit anderen Benennungen zu bezeichnen, sobald sie sich auf Objekte beziehen, die wir bewundern.

Dieser Grund bewegt mich gleichfalls, hier noch eine Definition der Verachtung beizufügen.

5. Verachtung ist die Vorstellung von irgend einem Dinge, welches den Geist so wenig berührt, daß der Geist selber durch die Gegenwart des Dinges mehr bewegt wird, sich das vorzustellen, was nicht an dem Dinge selbst ist, als was an ihm ist (siehe Anmerk. S. 52 d. Th.).

Die Erläuterungen von Hochachtung und Geringschätzung übergehe ich hier, da meines Wissens keine Seelenbewegungen die Benennungen von ihm erhalten.

6. Liebe ist Lust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache.

Erläuterung. Diese Definition drückt das Wesen der Liebe ganz klar aus; dagegen die andern der Schriftsteller, welche die Liebe als den Willen des Liebenden sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, definiren, nicht das Wesen der Liebe, sondern eine Eigenthümlichkeit derselben ausdrückt. Weil nun das Wesen der Liebe nicht hinlänglich von den Schriftstellern eingesehen war, konnten sie auch von ihrer Eigenthümlichkeit keinen klaren Begriff haben, und daher kam es, daß man allgemein ihre Definition für höchst dunkel hielt. Man bemerke aber, daß, wenn ich sage, es sey eine Eigenthümlichkeit in dem

Liebenden, seinem Willen gemäß sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, ich unter Wille nicht eine Beistimmung oder Berathschlagung der Seele, oder einen freien Entschluß verstehe (denn daß dieser etwas Fingirtes ist, haben wir S. 48, Th. 2 bewiesen), noch auch die Begierde, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, wenn er nicht da ist, noch auch in seiner Gegenwart zu verharren, wenn er da ist, denn es kann Liebe ohne diese oder jene Begierde gedacht werden, sondern vielmehr, daß ich unter Wille die Befriedigung verstehe, welche in dem Liebenden durch die Gegenwart des geliebten Gegenstandes ist, durch welche die Lust des Liebenden verstärkt oder doch genährt wird.

7. Haß ist Unlust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache.

Erläuterung. Was hier zu bemerken ist, ist aus dem, in der Erläuterung zur vorigen Definition Gesagten, leicht zu ersehen (s. noch Anm. zu S. 11 d. Th.).

8. Zuneigung ist Lust, verbunden mit der Idee eines Gegenstandes, welcher zufällig Ursache der Lust ist.

9. Abneigung ist Unlust, verbunden mit der Idee eines Gegenstandes, welcher zufällig Ursache der Unlust ist (siehe hierüber Anm. zu S. 15 d. Th.).

10. Verehrung ist Liebe zu dem, welchen wir bewundern.

Erläuterung. Wir haben S. 52 d. Th. gezeigt, daß die Bewunderung durch die Neuheit eines Gegenstandes entsteht. Wenn es also geschieht, daß wir das, was wir bewundern, uns oft vorstellen, werden wir aufhören, es zu bewundern, und wir sehen also, daß die Seelenbewegung der Verehrung leicht in einfache Liebe überschlagen kann.

11. Verhöhnung ist Lust, daraus entsprungen, daß wir uns vorstellen, es sey etwas, was wir verachten, in einem Gegenstande, den wir hassen.

Erläuterung. Insofern wir einen Gegenstand, den wir hassen, verachten, insofern sprechen wir ihm Daseyn ab (siehe Anm. zu S. 52 d. Th.), und insofern empfinden wir (nach S. 20 d. Th.) Lust. Da wir aber annehmen, daß der Mensch das, was er verhöhnt, dennoch hasse, so folgt, daß diese Lust nicht fest ist (s. Anm. zu S. 47 d. Th.).

12. Hoffnung ist unbeständige Lust, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht in Zweifel sind.

13. Furcht ist unbeständige Unlust, entsprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen

Dinges, über dessen Ausgang wir in gewisser Hinsicht in Zweifel sind (siehe hierüber Anm. 2 zu S. 18 d. Th.).

Erläuterung. Aus diesen Definitionen folgt, daß es keine Hoffnung ohne Furcht, und keine Furcht ohne Hoffnung gibt; denn wer in Hoffnung schwebt nnd über den Ausgang eines Dinges in Zweifel ist, von dem nimmt man an, daß er sich etwas vorstelle, was das Daseyn des zukünftigen Dinges ausschließt, und also insofern Unlust empfindet (nach S. 19 d. Th.), und folglich, so lange er in Hoffnung schwebt, fürchtet, daß das Ding nicht erfolgen könne. Wer aber dagegen in Furcht ist, d. h. über den Ausgang eines Dinges, das er haßt, in Zweifel ist, stellt sich auch etwas vor, was das Daseyn dieses Dinges ausschließt, und hat also (nach S. 20 d. Th.) Lust, und folglich insofern Hoffnung, daß es nicht erfolge.

14. Zuversicht ist Lust, entsprungen aus der Idee eines künftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Ursache des Zweifelns gehoben ist.

15. Verzweiflung ist Unlust, entsprungen aus der Idee eines künftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Ursache des Zweifelns gehoben ist.

Erläuterung. Aus Hoffnung entspringt also Zuversicht und aus Furcht Verzweiflung,

wenn die Ursache des Zweifelns über den Ausgang eines Dinges gehoben ist. Dieß entsteht daraus, weil der Mensch das vergangene oder zukünftige Ding sich als daseyend vorstellt und als gegenwärtig betrachtet, oder weil er sich etwas Anderes vorstellt, was das Daseyn der Dinge ausschließt, welche ihm Zweifel erregten. Denn obgleich wir über den Ausgang der einzelnen Dinge (nach Folges. zu S. 31, Th. 2) nie gewiß seyn können, so kann es doch kommen, daß wir über ihren Ausgang keinen Zweifel hegen. Denn wir haben (siehe Anm. zu S. 49, Th. 2) gezeigt, daß es ein Anderes ist, über ein Ding nicht in Zweifel seyn, und ein Anderes, die Gewißheit von einem Dinge haben, und daher kann es kommen, daß wir durch die Vorstellung eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit derselben Seelenbewegung der Lust oder Unlust afficirt werden, wie durch die Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges, wie wir S. 18 d. Th. bewiesen haben (siehe diesen nebst der Anmerkung).

16. Freude ist Lust, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, das unerwartet eingetroffen ist.

17. Gewissensbiß ist Unlust, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, das unerwartet eingetroffen ist.

Erläuterung. Man vergleiche übrigens über den Neid Anmerk. zu S. 24 und Anmerk. zu S. 32 d. Th. Dieß also sind die Seelenbewegungen der Lust und der Unlust, welche mit der Idee eines äußern Dinges als Ursache unmittelbar oder als zufällig verbunden sind. Ich gehe nunmehr zu den anderen über, welche mit der Idee eines inneren Dinges als Ursache verbunden sind.

25. Zufriedenheit mit sich selbst ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet.

26. Niedergeschlagenheit ist Unlust, daraus entsprungen, daß der Mensch sein Unvermögen oder seine Schwäche betrachtet.

Erläuterung. Zufriedenheit mit sich selbst ist der Niedergeschlagenheit entgegengesetzt, insofern wir unter ihr Lust verstehen, die daraus entspringt, daß wir unser Thätigkeitsvermögen betrachten. Insofern wir aber unter ihr auch Lust verstehen, verbunden mit der Idee irgend einer That, die wir nach freiem Entschlusse des Geistes ausgeübt zu haben glauben, dann ist ihr Gegensatz Reue, die wir so definiren:

27. Reue ist Unlust, verbunnden mit der Idee irgend einer That, die wir nach freiem Entschlusse des Geistes ausgeübt zu haben glauben.

Erläuterung. Die Ursachen dieser Seelenbewegungen haben wir in der Anmerk. zu S. 51 d. Th. und S. 53, 54 und 55 d. Th. nebst der Anmerk. dazu aufgezeigt. Ueber den freien Entschluß des Geistes siehe aber Anmerk. zu S. 35 Th. 2. Hier müssen wir übrigens noch bemerken, daß es nicht zu verwundern ist, wenn überall allen Handlungen, die man gewöhnlich unrechte nennt, Unlust folgt, und denen, die man rechte nennt, Lust. Denn aus dem oben Gesagten erkennen wir leicht, daß dieses größtentheils von der Erziehung abhängt. Die Eltern haben nämlich dadurch, daß sie die ersteren tadelten und die Kinder oft wegen derselben verwiesen, diese dagegen anriethen und lobten, bewirkt, daß die Regungen der Unlust mit den ersteren, die der Lust aber sich mit den letzteren verbanden, was auch durch die Erfahrung selbst bewiesen wird. Denn nicht Alle haben einerlei Gewohnheit und Religion, sondern vielmehr, was bei dem Einen heilig ist, bei Andern unheilig, und was bei dem Einen ehrbar, bei dem Andern schimpflich. Je nachdem also Jemand erzogen ist, reut ihn eine That oder hält er sich durch dieselbe für rühmlich.

28. Hochmuth ist, aus Liebe zu sich von sich mehr halten als recht ist.

Erläuterung. Hochmuth unterscheidet sich also dadurch von Ueberschätzung, daß diese sich auf einen äußeren Gegenstand bezieht, der Hochmuth aber auf den Menschen selbst, der von sich mehr hält, als recht ist. Wie übrigens die Ueberschätzung eine Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Liebe, so ist der Hochmuth eine Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Eigenliebe; man kann ihn also auch definiren, als: Liebe zu sich selbst, oder Zufriedenheit aus sich selbst, insofern sie den Menschen so afficirt, daß er mehr von sich hält, als recht ist (siehe Anmerk. zu S. 26 d. Th.). Zu dieser Seelenbewegung gibt es keinen Gegensatz; denn Niemand hält aus Haß gegen sich weniger von sich, als recht ist; ja Niemand hält von sich weniger, als recht ist, insofern er sich vorstellt, er könne dieß oder jenes nicht; denn wovon sich auch der Mensch vorstellt, daß er es nicht könne, so stellt er sich dieß als nothwendig vor, und wird durch diese Vorstellung so disponirt, daß er das in der That nicht thun kann, wovon er sich vorstellt, daß er es nicht könne. Denn so lange er sich vorstellt, daß er dieß oder jenes nicht könne, so lange ist er nicht es zu thun bestimmt, und folglich ist es ihm so lange unmöglich, es zu thun. Wenn wir hingegen auf das achten, was von der bloßen

Meinung abhängt, so werden wir uns als möglich denken können, daß ein Mensch weniger von sich hält, als recht ist; denn es ist möglich, daß, wenn ein Trauriger seine Schwäche betrachtet, er sich vorstellt, er werde von Allen verachtet, und dieß während doch die Andern nichts weniger denken, als ihn zu verachten. Außerdem kann ein Mensch weniger als recht ist von sich halten, wenn er in der Gegenwart sich etwas für die Zukunft abspricht, worüber er ungewiß ist; wie, wenn er glaubt, nichts Gewisses begreifen zu können, und nichts als Schlechtes oder Schimpfliches zu begehren oder zu thun rc. Ferner können wir sagen, daß Jemand weniger als recht ist, von sich halte, wenn wir sehen, daß er aus zu großer Furcht vor Schaden das nicht unternimmt, was Andere Seinesgleichen unternehmen. Diese Seelenbewegung also, die ich Kleinmuth nennen will, können wir dem Hochmuth entgegensetzen; denn wie aus der Zufriedenheit mit sich selbst Hochmuth, so entspringt aus der Niedergeschlagenheit Kleinmuth, die wir also auf folgende Weise definiren:

29. Kleinmuth ist, aus Unlust weniger von sich halten, als recht ist.

Erläuterung. Wir pflegen zwar oft dem Hochmuthe die Demuth entgegenzusetzen; aber

dann achten wir mehr auf die Wirkungen, als auf die Natur beider. Denn wir pflegen den hochmüthig zu nennen, der sich zu sehr rühmt, (siehe Anmerk. zu S. 30 d. Th.) der von sich nur Tugenden und von Andern nur Fehler herzählt, der vor Allen den Vorzug haben will, und der mit solcher Gravität und solchem Prunke auftritt, wie diejenigen, die weit über ihn gestellt sind. Dagegen nennen wir den demüthig, der öfter erröthet, der seine Fehler eingesteht, und die Tugenden Anderer herzählt, der Allen nachgibt, mit gesenktem Haupte einhergeht, und allen Schmuck verschmäht. Uebrigens sind diese Seelenbewegungen, nämlich Demuth und Kleinmuth, sehr selten, denn die menschliche Natur, an sich betrachtet, strebt ihnen aus allen Kräften entgegen (siehe S. 13 und 54 d. Th.). Daher sind die, welche für die Demüthigsten und Kleinmüthigsten gehalten werden, häufig am ehrsüchtigsten und neidischsten.

30. Ruhm ist Lust, verbunden mit der Idee einer Handlung von uns, die wir uns als von Andern belobt vorstellen.

31. Schimpf ist Unlust, verbunden mit der Idee einer Handlung, die wir uns als von Andern getadelt vorstellen.

Erläuterung. Siehe hierüber Anmerk. zu

S. 30 d. Th. Hier ist aber der Unterschied zwischen Schimpf und Schaam anzuführen. Schimpf ist die Unlust, welche der Handlung folgt, deren wir uns schämen, Schaam aber ist Furcht oder Besorgniß vor dem Schimpf, wodurch der Mensch abgehalten wird, etwas Schimpfliches zu begehen. Der Schaam pflegt man die Unverschämtheit entgegenzusetzen, die eigentlich keine Seelenbewegung ist, wie ich seines Ortes zeigen werde, aber (wie ich schon erwähnt habe) die Benennungen der Seelenbewegungen beziehen sich mehr auf ihren Gebrauch als auf ihre Natur. Hiemit habe ich die Seelenbewegungen der Lust und Unlust, deren Auseinandersetzung ich mir vorgenommen hatte, abgeschlossen. Ich gehe also zu denen über, die ich zur Begierde rechne.

32. Sehnsucht ist Begierde oder Verlangen nach dem Besitze eines Dinges, welche durch das Andenken an das Ding genährt wird und zugleich durch das Andenken an andere Dinge, die das Daseyn des begehrten Dinges ausschließen, eingeschränkt wird.

Erläuterung. Wenn wir eines Dinges gedenken, werden wir, wie schon oft erwähnt, eben dadurch disponirt, es aus derselben Seelenbewegung zu betrachten, als ob das Ding gegenwärtig wäre. Diese Disposition oder dieß

Bestreben wird aber, so lange wir wachen, meist von den Vorstellungen der Dinge gezügelt, welche das Daseyn dessen, welches wir gedenken, ausschließen. Wenn wir daher an ein Ding denken, welches uns mit einer Gattung von Lust erfüllt, so bestreben wir uns eben damit, es mit derselben Seelenbewegung der Lust als gegenwärtig zu betrachten. Dieß Bestreben wird jedoch alsbald von dem Andenken an die Dinge gezügelt, welche das Daseyn von einem ausschließen. Daher ist Sehnsucht eigentlich Unlust, die jener Lust entgegengesetzt ist, welche aus der Abwesenheit des gehaßten Dinges entspringt (siehe hierüber Anmerk. zu S. 47 d. Th.). Weil aber die Benennung Sehnsucht sich auf Begierde zu beziehen scheint, so rechne ich diese Seelenbewegung zu den Seelenbewegungen der Begierde.

33. Nacheiferung ist Begierde nach einem Dinge, welche sich dadurch in uns erzeugt, daß wir uns vorstellen, Andere hätten dieselbe Begierde.

Erläuterung. Wer flieht, weil er Andere fliehen, oder wer fürchtet, weil er Andere fürchten sieht, oder auch, wer deßhalb, weil er einen Andern sich die Hand verbrennen sieht, seine Hand zurückzieht und solche Bewegungen macht, als hätte er seine eigene Hand verbrannt,

von dem sagen wir wohl, daß er eines Andern Seelenbewegung nachahme, nicht aber, daß er ihr nacheifere; nicht weil wir für die Nacheiferung eine andere Ursache als für die Nachahmung kennen, sondern weil es gewöhnlich ist, nur den nacheifernd zu nennen, der das nachahmt, was wir für anständig, nützlich oder angenehm halten. Man vergleiche auch über die Ursache der Nacheiferung S. 27 d. Th. mit der Anmerk. Warum aber meistentheils mit dieser Seelenbewegung Neid verbunden sey, darüber siehe S. 32 d. Th. mit der Anmerk.

34. Dank oder Dankbarkeit ist Begierde oder das Trachten der Liebe, wonach wir dem wohlzuthun suchen, der uns aus gleicher Liebesbewegung eine Wohlthat erwiesen hat (siehe S. 39 mit Anmerk. S. 41 d. Th.).

35. Wohlwollen ist Begierde, dem wohlzuthun, den wir bemitleiden (siehe die Anmerk. zu S. 27 d. Th.).

36. Zorn ist Begierde, durch die wir aus Haß angereizt werden, dem Böses zuzufügen, welchen wir hassen (siehe S. 39 d. Th.).

37. Rachsucht ist Begierde, durch die wir aus gegenseitigem Hasse angereizt werden, dem Uebles zuzufügen, der uns aus gleicher Seelenbewegung

Schaden zugefügt (siehe Folges. 2 zu S. 40 d. Th. mit der Anmerk.).

38. Grausamkeit oder Wuth ist Begierde, wodurch Jemand angereizt wird, dem Böses zuzufügen, den wir lieben, oder den wir bemitleiden.

Erläuterung. Man setzt der Grausamkeit die Milde entgegen. Diese ist keine Leidenschaft, sondern eine Macht des Geistes, wodurch der Mensch seinen Zorn und seine Rachsucht mäßigt.

39. Fürsorge ist Begierde, ein gefürchtetes größeres Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (siehe Anmerk. zu S. 39 d. Th.).

40. Kühnheit ist Begierde, wodurch Jemand angereizt wird, etwas mit Gefahr zu thun, was Seinesgleichen zu übernehmen fürchten.

41. Aengstlichkeit wird dem beigelegt, dessen Begierde durch Furcht vor Gefahr eingeschränkt wird, welcher sich Seinesgleichen dreist unterziehen.

Erläuterung. Aengstlichkeit ist also nichts Anderes, als Furcht vor einem Uebel, das die Meisten nicht zu fürchten pflegen. Deßhalb rechne ich sie nicht zu den Seelenbewegungen der Begierde. Doch habe ich sie hier erklären wollen, weil sie, insofern wir die Begierde betrachten, der Seelenbewegung der Kühnheit wirklich entgegengesetzt ist.

42. Verzagtheit wird dem beigelegt, dessen Begierde ein Uebel zu vermeiden durch die Anstaunung eines gefürchteten Uebels gehemmt wird.

Erläuterung. Die Verzagtheit ist also eine Art der Aengstlichkeit. Weil aber die Verzagtheit aus einer doppelten Besorgniß entspringt, kann sie näher definirt werden, als Furcht, die den verdutzten oder schwankenden Menschen so festhält, daß er das Uebel nicht abwenden kann. Ich sage verdutzt, insofern wir bedenken, daß seine Begierde, das Uebel abzuwenden, durch die Anstaunung gehemmt wird; schwankend aber sage ich, insofern wir sehen, daß eben diese Begierde durch die Furcht vor einem andern Uebel gehemmt wird, welches ihn eben so sehr quält. Daher kömmt es, daß er nicht weiß, welches von beiden er abwehren soll (siehe hierüber Anm. zu S. 39 und Anm. zu S. 52 d. Th.). Ueber Aengstlichkeit und Kühnheit aber s. Anm. zu S. 51 d. Th.

43. Humanität oder Leutseligkeit ist die Begierde, das zu thun, was den Menschen gefällt, und zu unterlassen, was ihnen mißfällt.

44. Ehrsucht ist unmäßige Begierde nach Ruhm.

Erläuterung. Ehrsucht ist die Begierde, durch welche alle Seelenbewegungen genährt und verstärkt werden (nach S. 27 und 31 d. Th.),

und diese Seelenbewegung ist also beinahe unbezwinglich; denn so lange der Mensch von irgend einer Begierde gefesselt wird, wird er nothwendig zugleich von dieser gefesselt. Jeder vorzügliche Mensch, sagt Cicero, wird am meisten vom Ruhm geleitet. Sogar die Philosophen setzen ihren Namen den Büchern vor, die sie über die Geringschätzung des Ruhmes schreiben.

45. Schwelgerei ist unmäßige Begierde, oder auch Liebe zum Schmausen.

46. Völlerei ist unmäßige Begierde und Liebe zum Zechen.

47. Geiz ist unmäßige Begierde und Liebe zum Reichthum.

48. Wollust ist auch Begierde und Liebe zur fleischlichen Vermischung.

Erläuterung. Man pflegt diese Begierde zum Begatten, mag sie gemäßigt seyn oder nicht, Wollust zu nennn. Weiter haben wir diesen 5 Seelenbewegungen (wie ich in der Anm. zu S. 56 d. Th. erinnert habe) keine ihnen entgegengesetzten. Denn Leutseligkeit ist eine Art der Ehrsucht (siehe Anm. S. 29 d. Th.); daß ferner Mäßigkeit, Nüchternheit und Keuschheit eine Macht des Geistes, nicht aber eine Leidenschaft anzeigen, ist schon erwähnt. Und wenn es auch möglich ist, daß der Geizige, Ehrsüchtige oder Furchtsame sich

des Uebermaßes in Speise, Trank und Begattung enthält, so sind dennoch Geiz, Ehrsucht und Furchtsamkeit, der Schwelgerei, Trunkenheit oder Wollust nicht entgegengesetzt. Denn der Geizige sehnt sich gewöhnlich danach, sich in Anderer Speise und Trank zu übernehmen; der Ehrsüchtige aber wird, wenn er nur hoffen darf, daß es verborgen bleibt, sich in keinem Ding mäßigen, und wenn er unter Völlern und Wollüstigen lebt, eben deßhalb, weil er ehrsüchtig ist, mehr zu diesen Lastern geneigt seyn, und der Furchtsame thut das, was er nicht will. Der Geizige, obgleich er, um den Tod zu vermeiden, seine Schätze in das Meer wirft, bleibt dennoch geizig, und wenn der Wollüstling betrübt ist, weil er seiner Lebensweise nicht fröhnen kann, hört er deßhalb nicht auf, wollüstig zu seyn. Ueberhaupt beziehen sich diese Seelenbewegungen nicht sowohl auf das wirkliche Schmausen, Zechen u. s. w., als auf das Verlangen und die Liebe selbst. Es kann also diesen Seelenbewegungen nichts entgegengesetzt werden, als Edelsinn und Seelenstärke, worüber im Folgenden.

Die Definition der Eifersucht und der übrigen Seelenschwankungen übergehe ich, theils weil alles dieses aus einer Zusammensetzung der schon definirten Seelenbewegungen entspringt, theils

weil die Meisten keine Benennungen haben; dieß zeigt, daß es für den Lebensgebrauch hinreicht, sie nur der Gattung nach zu kennen. Uebrigens ist aus den Definitionen der Seelenbewegungen, die wir erläutert haben, klar, daß sie sämmtlich aus der Begierde, der Lust oder Unlust entspringen, oder vielmehr, daß es keine außer diesen dreien gibt, deren jede mit verschiedenen Benennungen belegt zu werden pflegt, wegen verschiedener Beziehungen und äußerlicher Merkmale derselben. Wenn wir nun auf diese ursprünglichen, und auf das, was wir oben von der Natur des Geistes gesagt haben, unser Auge richten wollen, so können wir diese Seelenbewegungen, insofern sie sich nur auf den Geist beziehen, so definiren:

Allgemeine Definition der Seelenbewegungen.

Die Seelenbewegung, welche auch Leidenschaft der Seele genannt wird, ist eine verworrene Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Daseynskraft seines Körpers, oder eines Theils desselben bejaht als vorher, und durch deren Gegebenseyn der Geist selbst bestimmt wird, eher dieß, als etwas Anderes zu denken.

Erläuterung. Ich sage zuerst, die Seelenbewegung oder Leidenschaft der Seele ist eine verworrene Idee. Denn wir haben bewiesen,

(s. S. 3 d. Th.), daß der Geist nur insofern leidet, als er unadäquate oder verworrene Ideen hat. Dann sage ich, durch welche der Geist eine größere oder geringere Daseynskraft seines Körpers, oder eines Theils desselben bejaht, als vorher. Denn alle Ideen, welche wir von Körpern haben, bezeichnen mehr den wirklichen Zustand unseres Körpers (nach Folges. 2 zu S. 16 d. Th.), als die Natur des äußeren Körpers. Diejenige aber, welche die Form der Seelenbewegung ausmacht, muß den Zustand des Körpers oder eines Theiles desselben bezeichnen oder ausdrücken, den der Körper selbst, oder ein Theil desselben, dadurch hat, daß sein Thätigkeitsvermögen oder seine Daseynskraft vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeschränkt wird. Wenn ich aber sage, größere oder geringere Daseynskraft als vorher, so ist zu beachten, daß ich darunter nicht verstehe, daß der Geist den gegenwärtigen mit dem vergangenen Zustand des Körpers vergleicht, sondern vielmehr, daß die Idee, welche die Form der Seelenbewegung ausmacht, etwas von dem Körper bejaht, was wirklich mehr oder weniger Realität in sich schließt, als vorher. Und weil das Wesen des Geistes darin besteht (nach S. 11 und 13, Th. 2), daß er das wirkliche Daseyn seines Körpers bejaht, und wir unter

Vollkommenheit das eigentliche Wesen des Dinges verstehen, so folgt also, daß der Geist zu größerer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, wenn er von seinem Körper oder einem Theil desselben etwas bejahen kann, was mehr oder weniger Realität in sich schließt, als vorher. Wenn ich also oben sagte, das Denkvermögen des Geistes werde vermehrt oder vermindert, so konnte ich nichts Anderes darunter verstehen, als daß der Geist eine Idee von seinem Körper oder einem Theil desselben gebildet hat, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt, als er von seinem Körper bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Ideen und das wirkliche Denkvermögen wird nach der Vorzüglichkeit des Objektes geschätzt. Endlich habe ich hinzugefügt, daß durch deren Gegebenseyn der Geist selbst bestimmt wird, eher dieß, als etwas Anderes zu denken, um außer der Natur der Lust und Unlust, welche der erste Theil der Definition darstellt, auch die Natur der Begierde auszudrücken.

Ethik.

Vierter Theil.

Von der menschlichen Unfreiheit oder der Macht der Seelenbewegungen.

Einleitung.

Das menschliche Unvermögen in Mäßigung und Beschränkung der Seelenbewegungen nenne ich Unfreiheit. Denn der den Seelenbewegungen unterworfene Mensch ist nicht in seiner eigenen Gewalt, sondern in der des Schicksals, unter dessen Herrschaft er sich dermaßen befindet, daß er oft, obschon er das Beßre sieht, dennoch dem Schlechteren nachzufolgen gezwungen wird. Die Ursache hievon, und was die Seelenbewegungen außerdem Gutes und Böses haben, werde ich in diesem Theile auseinandersetzen. Bevor ich

jedoch beginne, will ich Einiges über Vollkommenheit und Unvollkommenheit und über das Gute und Böse vorausschicken.

Wer etwas zu thun sich vorgesetzt und es vollendet hat, der wird nicht blos selbst, sondern auch Jeder mit ihm, der den Geist des Urhebers von diesem Werke und seinen Zweck recht erkennt, oder zu erkennen glaubt, wird sagen, daß es vollendet sey. Wenn z. B. Jemand ein Werk (das ich als noch nicht vollendet voraussetze) gesehen hat, und weiß, daß der Zweck des Urhebers von jenem Werke ein Haus zu bauen ist, so wird er sagen, das Haus sey unvollendet, und dagegen es sey vollendet, sobald er das Werk zu dem Ende gebracht sieht, welches der Urheber desselben ihm zu geben sich vorgesetzt hatte. Wenn dagegen Jemand ein Werk sieht, deßgleichen er niemals gesehen hatte, und auch den Sinn des Werkmeisters nicht kennt, so kann er gewiß nicht wissen, ob dieß Werk vollendet, oder unvollendet sey. Dieß scheint die erste Bedeutung dieser Wörter gewesen zu seyn. Nachdem aber die Menschen allgemeine Ideen zu bilden, und sich von Häusern, Bauten, Thürmen 2c. Urbilder zu entwerfen, und die Urbilder einiger Dinge denen Anderer vorzuziehen begonnen hatten, nannte Jeder das vollkommen, wovon er sah, daß es mit der

allgemeinen Idee, die er sich von einem solchen Dinge gebildet hatte, übereinstimmte, und dagegen das unvollkommen, wovon er sah, daß es mit seinem angenommenen Urbilde minder übereinstimmte, wenn es auch nach der Ansicht des Werkmeisters vollkommen abgeschlossen war. Aus keinem anderen Grunde scheint man auch die Naturdinge, die nicht durch Menschenhand gemacht sind, gewöhnlich vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn die Menschen pflegen sowohl von den natürlichen Dingen, als von den künstlichen, allgemeine Ideen zu bilden, welche sie gleichsam für Urbilder der Dinge halten, von denen sie glauben, daß die Natur (die nach ihrer Meinung nichts ohne einen Zweck thut) sie vor Augen habe und sich als Urbilder vorhalte. Wenn sie daher in der Natur etwas geschehen sehen, was mit dem angenommenen Urbilde, welches sie von einem solchen Dinge haben, minder übereinstimmt, so glauben sie, die Natur selbst habe hier gefehlt oder gesündigt und dieses Ding unvollendet gelassen. Wir sehen also, daß die Menschen mehr nach einem Vorurtheile, als nach der richtigen Erkenntniß der Dinge sich gewöhnt haben, die natürlichen Dinge vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn wir haben in dem Anhange zum ersten Theile gezeigt, daß die

Natur nicht um eines Zweckes willen handle; denn jenes ewige und unendliche Seyende, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach derselben Nothwendigkeit, nach welcher es da ist, da wir (S. 16, Th. 1) gezeigt haben, daß es nach derselben Nothwendigkeit seiner Natur handle, nach der es da ist. Der Grund also, oder die Ursache, weßhalb Gott oder die Natur handelt, und weßhalb er da ist, ist ein und dasselbe. Wie er also um keines Zweckes willen da ist, so handelt er auch keines Zweckes wegen; denn wie für sein Daseyn, so hat er auch für sein Handeln keinen Anfangsgrund und keinen Endzweck. Was man aber Endursache nennt, ist nichts als das menschliche Verlangen selbst, insofern es als der Anfangsgrund oder die primäre Ursache irgend eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. sagen, das Bewohnen sey die Endursache dieses oder jenes Hauses gewesen, so verstehen wir gewiß dann nichts Anderes darunter, als daß der Mensch durch die Vorstellung der Annehmlichkeiten des häuslichen Lebens das Verlangen bekommen hat, sich ein Haus zu bauen, daher ist das Bewohnen, insofern es als Endursache betrachtet wird, nichts als dieses einzelne Verlangen, welches in der That die wirkende Ursache ist, die als die erste betrachtet wird, weil

die Menschen gewöhnlich die Ursache ihres Verlangens nicht kennen. Denn, wie ich schon oft gesagt habe, sie sind wohl ihrer Thaten und ihres Verlangens sich bewußt, aber der Ursachen, durch welche sie etwas zu begehren bestimmt werden, unkundig. Was man außerdem gewöhnlich sagt, daß die Natur manchmal fehle oder sündige und unvollkommene Dinge hervorbringe, das rechne ich zu den Fictionen, von denen ich im Anhange zum ersten Theile gesprochen habe. Vollkommenheit also und Unvollkommenheit sind wirklich nur Daseynsweisen des Denkens, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, daß wir Individuen derselben Art oder Gattung miteinander vergleichen, und aus diesem Grunde habe ich oben (Def. 6, Th. 2) gesagt, daß ich unter Realität und Vollkommenheit dasselbe verstehe. Denn wir pflegen alle Individuen der Natur auf eine Gattung, welche die allgemeinste genannt wird, zurückzuführen, nämlich auf den Begriff des Seyenden, der absolut allen Individuen in der Natur zukömmt. Insofern wir daher die Individuen in der Natur auf diese Gattung zurückführen und miteinander vergleichen, und wahrnehmen, daß einige mehr Seyn oder Realität haben als Andere, sagen wir, einige seyen vollkommener als Andere, und inwiefern wir

ihnen etwas beilegen, was eine Verneinung in sich schließt, wie Grenze, Ende, Unvermögen ꝛc., insofern nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Geist nicht ebenso afficiren wie die, welche wir vollkommen nennen, nicht aber weil ihnen etwas fehlt, was ihnen zukäme, oder weil die Natur gesündigt hat. Denn nichts kömmt der Natur eines Dinges zu, als was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, und Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, geschieht nothwendig.

Was das Gute und Böse betrifft, so bedeutet auch dieß nichts Positives in den Dingen, nämlich in den an sich betrachteten, es sind nur Daseyns-weisen des Denkens, oder Begriffe, die wir daraus bilden, daß wir die Dinge miteinander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und böse und auch indifferent seyn. Die Musik z. B. ist für den Mißmuthigen gut, für den Trauernden böse, für den Tauben aber weder gut noch böse. Obgleich sich aber die Sache so verhält, müssen wir doch diese Wörter beibehalten. Denn weil wir die Idee des Menschen als Urbild der menschlichen Natur, das wir vor Augen haben, zu bilden suchen, so wird es uns nützlich seyn, eben diese Wörter

in dem erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich also in der Folge das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel sey, uns dem Urbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu nähern; unter böse aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindere, eben dieses Urbild darzustellen. Ferner werden wir die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, inwiefern sie sich diesem Urbilde mehr oder weniger nähern. Denn es ist vornehmlich zu bemerken, daß, wenn ich sage, Jemand gehe von geringerer zu größerer Vollkommenheit über und umgekehrt, ich darunter nicht verstehe, daß er aus einem Wesen oder aus einer Form in eine andere verwandelt wird (denn ein Pferd z. B. wird ebensowohl vernichtet, wenn es in einen Menschen, als wenn es in ein Insekt verwandelt wird), sondern vielmehr, daß wir sein Thätigkeitsvermögen, insofern wir dieß aus seiner eignen Natur erkennen, als vermehrt oder vermindert begreifen. Endlich werde ich, wie gesagt, unter Vollkommenheit, Realität im Allgemeinen verstehen, das heißt, das Wesen jedes Dinges, insofern es auf gewisse Weise da ist und wirkt, ohne Rücksicht auf seine Dauer. Denn kein besonderes Ding kann deßhalb vollkommener genannt werden, weil es

längere Zeit im Daseyn verharrt hat, weil die Dauer der Dinge nicht aus ihrem Wesen bestimmt werden kann, da ja das Wesen der Dinge keine gewisse und bestimmte Zeit des Daseyns in sich schließt, sondern jedes Ding, mag es mehr oder weniger vollkommen seyn, wird immer mit derselben Kraft, mit der es da zu seyn anfängt, im Daseyn verharren können, so daß in dieser Hinsicht Alle gleich sind.

Definitionen.

1. Unter gut verstehe ich das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich sey.

2. Unter bös aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindert, irgend eines Guten theilhaftig zu werden. Man siehe hierüber die vorstehende Einleitung gegen das Ende.

3. Die einzelnen Dinge nenne ich zufällig, insofern wir, blos ihr Wesen beachtend, nichts finden, was ihr Daseyn nothwendig setzt, oder was dieses nothwendig ausschließt.

4. Eben diese einzelnen Dinge nenne ich möglich, insofern wir auf die Ursachen achtend, durch die sie hervorgebracht werden müssen, nicht wissen, ob diese bestimmt sind, sie hervorzubringen.

In der Anm. 1 zu S. 33, Th. 1 habe ich keinen Unterschied zwischen möglich und zufällig

gemacht, weil es dort nicht nöthig war, dieß genau zu unterscheiden.

5. Unter **entgegengesetzten Seelenbewegungen** werde ich im Folgenden diejenigen verstehen, welche den Menschen nach verschiedenen Seiten hinziehen, obgleich sie derselben Gattung angehören, wie Schwelgerei und Geiz, welche Arten der Liebe sind, und nicht von Natur, sondern zufällig entgegengesetzt sind.

6. Was ich unter Seelenbewegung gegen ein zukünftiges, gegenwärtiges und vergangenes Ding verstehe, habe ich Anm. 1 u. 2 zu S. 18, Th. 3 entwickelt, siehe diese.

Hier müssen wir aber noch bemerken, daß wir den Abstand des Orts, wie der Zeit, uns nur bis zu einer gewissen Grenze genau vorstellen können; d. h. ebenso wie wir uns vorzustellen pflegen, daß alle jene Objekte, die über zweihundert Fuß von uns entfernt sind, oder deren Abstand von dem Ort, an welchem wir uns befinden, über den Abstand hinausgeht, den wir uns genau vorstellen, gleichweit von uns entfernt und in derselben Fläche sind; ebenso stellen wir uns auch vor, daß die Objekte, deren Zeit, als sie da waren, wir uns in einem längeren Zwischenraum von der jetzigen entfernt vorstellen, als wir uns genau vorzustellen pflegen,

alle gleichweit von der Gegenwart sind, und be-
ziehen sich gleichsam nur auf einen Zeitmoment.

7. Unter Zweck, um dessen willen wir etwas thun, verstehe ich das Verlangen danach.

8. Unter Tugend und Vermögen verstehe ich dasselbe, d. h. (nach S. 7, Th. 3) Tugend, insofern sie sich auf den Menschen bezieht, ist das eigentliche Wesen oder die Natur des Menschen, insofern er die Macht hat, Einiges zu bewirken, was durch die bloßen Gesetze seiner Natur verstanden werden kann.

Axiom.

Es gibt in der Natur kein einzelnes Ding, das nicht von einem andern stärkern und mächtigern übertroffen würde; es gibt vielmehr immer ein anderes mächtigeres, als das gegebene, von welchem jenes gegebene zerstört werden kann.

Erster Satz. Durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, wird nichts von dem aufgehoben, was die falsche Idee Positives enthält.

Beweis. Die Unwahrheit besteht in dem bloßen Mangel der Erkenntniß, welche die unadäquaten Ideen in sich schließen (nach S. 35, Th. 2), und sie selbst haben nichts Positives, um dessenwillen man sie falsche nennt (nach S. 33, Th. 2). Wenn daher das, was die falsche Idee

Positives hat, durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, aufgehoben würde, dann würde also die wahre Idee durch sich selbst aufgehoben. Dieß ist (nach S. 4, Th. 3) widersinnig. Also wird durch die Gegenwart des Wahren 2c. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz wird deutlicher verstanden aus Folgesatz 2 zu S. 16, Th. 2. Denn die Vorstellung ist eine Idee, welche mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur des äußern Körpers anzeigt, zwar nicht genau, sondern verworren; daher sagt man der Geist irre. Wenn wir z. B. die Sonne betrachten, stellen wir uns vor, daß sie ungefähr zweihundert Fuß von uns entfernt sey, und hierin täuschen wir uns so lange, als wir ihren wahren Abstand nicht kennen. Durch die Erkenntniß ihres Abstandes wird zwar der Irrthum aufgehoben, nicht aber die Vorstellung, d. h. die Idee der Sonne, welche ihre Natur nur insofern ausdrückt, als der Körper von ihr afficirt wird, und folglich werden wir, wenn wir auch ihren wahren Abstand wissen, sie uns dennoch nahe vorstellen. Denn wie wir in der Anm. zu S. 35, Th. 2 gesagt haben, nicht deßhalb stellen wir uns die Sonne so nahe vor, weil wir ihren wahren Abstand nicht kennen,

sondern weil der Geist insofern die Größe der Sonne begreift, als der Körper von ihr afficirt wird. So, wenn die auf die Oberfläche des Wassers fallenden Strahlen der Sonne auf unsere Augen zurückprallen, so stellen wir sie uns dadurch als im Wasser seyend vor, obgleich wir ihren wahren Ort kennen. Und so sind die übrigen Vorstellungen, durch welche der Geist sich täuscht, mögen sie den natürlichen Zustand des Körpers anzeigen, oder daß sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert werde, dem Wahren nicht entgegengesetzt, noch verschwinden sie durch die Gegenwart des Wahren. Zwar trifft es sich, daß, wenn wir fälschlich ein Uebel besorgen, diese Besorgniß verschwindet, sobald wir die wahre Nachricht gehört haben, und folglich verschwinden die Vorstellungen nicht durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, sondern weil ihnen andere, die stärker sind als sie, entgegentreffen, welche das gegenwärtige Daseyn der Dinge, die wir uns vorstellen, ausschließen, wie wir S. 17, Th. 2 gezeigt haben.

Zweiter Satz. Wir leiden insofern, als wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andere nicht begriffen werden kann.

Beweis. Man sagt alsdann, wir leiden, wenn in uns Etwas entsteht, dessen Ursache wir

nur theilweise sind, (nach Def. 2 Th. 3) d. h. (nach Def. 1 Th. 3) Etwas, was aus den bloßen Gesetzen unserer Natur nicht abgeleitet werden kann. Wir leiden daher, insofern wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andere nicht begriffen werden kann. W. z. b. w.

Dritter Satz. Die Kraft, durch welche der Mensch in seinem Daseyn beharrt, ist eine begrenzte, und wird von dem Vermögen äußerer Ursachen unendlich übertroffen.

Beweis. Dieser erhellt aus dem Axiom dieses Theils. Denn es gibt etwas Anderes, etwa A, das mächtiger ist, als irgend ein angenommener Mensch, und wenn A angenommen wird, gibt es ferner ein Anderes, etwa B, das mächtiger ist als A selbst, und so ins Unendliche. Und hienach wird das Vermögen des Menschen durch das Vermögen eines andern Dinges abgegrenzt, und von dem Vermögen äußerer Ursachen unendlich übertroffen. W. z. b. w.

Vierter Satz. Es ist unmöglich, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur sey, und daß er nur Veränderungen erleiden könne, welche aus seiner Natur allein verstanden werden können, und deren adäquate Ursache er ist.

Beweis. Das Vermögen, wodurch die einzelnen Dinge und folglich der Mensch sein Seyn

erhält, ist das eigentliche Vermögen Gottes oder der Natur (nach Folges. zu S. 24 Th. 1), nicht insofern sie unendlich ist, sondern insofern sie durch das wirkliche Wesen des Menschen ausgedrückt werden kann (nach S. 7 Th. 3). Das Vermögen des Menschen ist daher, insofern es durch sein wirkliches Wesen ausgedrückt wird, ein Theil des unendlichen Vermögens Gottes oder der Natur, d. h. (nach S. 34 Th. 1) seines Wesens. Dieß war das erste. Ferner, wenn es möglich wäre, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche allein aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten, so würde daraus folgen (nach S. 4 und 6 Th. 3), daß er nicht vergehen könnte, sondern daß er stets nothwendig da wäre; und dieß müßte aus einer Ursache folgen, deren Vermögen endlich oder unendlich wäre, nämlich entweder aus dem bloßen Vermögen des Menschen, der dann die übrigen aus äußern Ursachen entspringenden Veränderungen von sich zu entfernen vermöchte; oder aus dem unendlichen Vermögen der Natur, durch welche alles Einzelne so gelenkt würde, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche zu seiner Erhaltung dienen. Das Erstere ist aber widersinnig (nach dem vorigen Satz, dessen Beweis allgemein ist

und auf alle einzelnen Dinge angewendet werden kann). Wenn es also möglich ist, daß der Mensch nur Veränderungen erlitte, welche blos aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten; und daß er folglich (wie wir schon gezeigt haben) immer nothwendig da wäre, so müßte dieß aus dem unendlichen Vermögen Gottes erfolgen; und folglich (nach S. 16 Th. 1) müßte aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, insofern sie als durch die Idee irgend eines Menschen afficirt betrachtet wird, die Ordnung der ganzen Natur, insofern sie unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens begriffen wird, abgeleitet werden. Demnach würde (nach S. 21 Th. 1) folgen, daß der Mensch unendlich wäre, dieß ist (nach dem ersten Theil dieses Beweises) widersinnig. Es ist daher unmöglich, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden sollte, deren adäquate Ursache er selbst wäre. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Mensch nothwendig immer den Leidenschaften unterworfen ist, und der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt und gehorcht, und sich ihr, so weit es die Natur der Dinge erheischt, anbequemt.

Fünfter Satz. Macht und Wachsthum jeder Leidenschaft und ihr Beharren im Daseyn

wird nicht aus dem Vermögen erklärt, durch welches wir im Daseyn zu beharren streben, sondern aus dem mit dem unsrigen verglichenen Vermögen einer äußeren Ursache.

Beweis. Das Wesen der Leidenschaft kann nicht durch unser Wesen allein erklärt werden, (nach Def. 1 und 2 Th. 3) d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Vermögen der Leidenschaft kann nicht aus dem Vermögen erklärt werden, wodurch wir streben in unserem Seyn zu beharren, sondern (wie S. 16 Th. 2 gezeigt worden) es muß nothwendig aus dem mit dem unsrigen verglichenen Vermögen einer äußeren Ursache erklärt werden. W. z. b. w.

Sechster Satz. Die Macht irgend einer Leidenschaft oder Seelenbewegung kann die übrigen Handlungen oder das Vermögen eines Menschen so übertreffen, daß die Seelenbewegung hartnäckig an dem Menschen haftet.

Beweis. Die Macht und das Wachsthum jeder Leidenschaft und ihr Beharren im Daseyn wird aus dem Vermögen der äußeren Ursache verglichen mit dem unsrigen erklärt (nach dem vorigen Satz), und kann also (nach S. 3 d. Th.) das Vermögen des Menschen übertreffen ꝛc. W. z. b. w.

Siebenter Satz. Eine Seelenbewegung kann nur durch eine Seelenbewegung, die entgegengesetzt und stärker als die einzuschränkende Seelenbewegung ist, eingeschränkt und aufgehoben werden.

Beweis. Eine Seelenbewegung, insofern man sie auf den Geist bezieht, ist eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Daseynskraft seines Körpers bejaht, als vorher (nach der allgemeinen Definition der Seelenbewegungen, die man am Ende des dritten Theils findet). Wenn daher der Geist von irgend einer Seelenbewegung bestürmt wird, so wird der Körper zugleich von einer Erregung afficirt, durch welche sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird. Ferner erhält diese Erregung des Körpers (nach S. 5 d. Th.) die Macht, in ihrem Seyn zu beharren, von ihrer Ursache, die demnach nur von einer körperlichen Ursache eingeschränkt und aufgehoben werden kann, (nach S. 6 Th. 2) welche den Körper mit einer jener entgegengesetzten Erregungen afficirt, (nach S. 5 Th. 3) die stärker ist (nach dem Axiom d. Th.). Also wird (nach S. 12 Th. 2) der Geist durch die Idee einer stärkern und der ersten entgegengesetzten Erregung afficirt, d. h. (nach der allgem. Def. der Seelenbewegungen) der Geist wird von einer stärkern und der ersteren

entgegengesetzten Seelenbewegung afficirt werden, welche nämlich das Daseyn der ersteren ausschließen oder aufheben wird, und folglich kann eine Seelenbewegung nur durch eine entgegengesetzte und stärkere Seelenbewegung aufgehoben und eingeschränkt werden. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Seelenbewegung, insofern man sie auf den Geist bezieht, kann nur durch die Idee einer entgegengesetzten Erregung des Körpers, die stärker ist als die Erregung, durch die wir leiden, eingeschränkt und aufgehoben werden. Denn die Seelenbewegung, durch welche wir leiden, kann nur durch eine stärkere und ihr entgegengesetzte Seelenbewegung eingeschränkt und aufgehoben werden (nach obigem S.), d. h. (nach der allg. Def. der Seelenbew.) nur durch die Idee einer stärkeren Erregung des Körpers, die der Erregung entgegengesetzt ist, durch die wir leiden.

Achter Satz. Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts Anderes, als die Seelenbewegung der Lust oder Unlust, insofern wir uns derselben bewußt sind.

Beweis. Wir nennen das gut oder böse, was zur Erhaltung unseres Seyns nützt oder schadet (nach Def. 1 u. 2 d. Th.), d. h. (nach S. 7, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen

vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeschränkt. Insofern wir daher wahrnehmen (nach der Def. der Lust u. Unlust, Anm. zu S. 11, Th. 3), daß ein Ding uns mit Lust oder Unlust afficirt, nennen wir es gut oder böse; und folglich ist die Erkenntniß des Guten und Bösen nichts Anderes, als die Idee der Lust oder Unlust, welche nothwendig aus der eigentlichen Seelenbewegung der Lust oder Unlust erfolgt (nach S. 22, Th. 3). Diese Idee ist aber auf dieselbe Weise mit der Seelenbewegung vereint, wie der Geist mit dem Körper vereint ist (nach S. 21, Th. 2), d. h. (wie in der Anmerkung zu jenem Satze gezeigt ist) diese Idee unterscheidet sich wirklich durch nichts von der Seelenbewegung selbst, oder (nach der allgem. Def. der Seelenbew.) von der Idee der Erregung des Körpers, als durch den bloßen Begriff; also ist diese Erkenntniß des Guten und Bösen nichts Anderes, als die Seelenbewegung selbst, insofern wir uns derselben bewußt sind. W. z. b. w.

Neunter Satz. Die Seelenbewegung, deren Ursache wir uns als jetzt gegenwärtig vorstellen, ist stärker, als wenn wir diese Ursache als nicht gegenwärtig vorstellten.

Beweis. Die Vorstellung ist eine Idee, durch welche der Geist ein Ding als gegenwärtig

betrachtet (siehe die Def. derselb. in Anm. zu S. 17, Th. 2), die jedoch mehr den Zustand des menschlichen Körpers als die Natur des äußeren Dinges anzeigt (nach Folges. 2 zu S. 16, Th. 2). Die Seelenbewegung ist also (nach der allgem. Def. der Seelenbew.) eine Vorstellung, insofern sie den Zustand des Körpers bezeichnet. Die Vorstellung ist aber (nach S. 17, Th. 2) intensiver, solange wir uns nicht vorstellen, was das gegenwärtige Daseyn des äußern Dinges ausschließt; also ist auch die Seelenbewegung, deren Ursache wir uns als jetzt gegenwärtig vorstellen, intensiver oder stärker, als wenn wir uns diese Ursache als nicht gegenwärtig vorstellten. W. z. b. w.

Anmerkung. Als ich oben Satz 18, Th. 3 sagte, daß wir durch die Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges mit derselben Seelenbewegung afficirt würden, als wenn das vorgestellte Ding gegenwärtig wäre, bemerkte ich ausdrücklich, daß dieß wahr ist, insofern wir nur auf die Vorstellung des Dinges selbst achten; denn diese ist gleicher Natur, wir mögen die Dinge uns vorgestellt haben oder nicht. Ich habe aber nicht gesagt, daß sie nicht schwächer würde, wenn wir andere Dinge als uns gegenwärtig betrachten, welche das gegenwärtige Daseyn des

künftigen Dinges ausschließen; dieß habe ich damals zu bemerken unterlassen, weil ich mir vorgesetzt hatte, in diesem Theile von der Macht der Seelenbewegungen zu handeln.

Folgesatz. Die Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, d. h. eines Dinges, welches wir mit Beziehung auf die Zukunft oder Vergangenheit mit Ausschluß der Gegenwart betrachten, ist, wenn alles Uebrige gleich ist, schwächer als die Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges, und folglich ist die Seelenbewegung gegen ein künftiges oder vergangenes Ding, wenn alles Uebrige gleich ist, minder stark als die Seelenbewegung gegen ein gegenwärtiges Ding.

Zehnter Satz. Gegen ein künftiges Ding, welches wir uns alsbald bevorstehend vorstellen, werden wir intensiver afficirt, als wenn wir uns vorstellten, daß die Zeit seines Daseyns weiter von der Gegenwart entfernt sey, und durch das Andenken an ein Ding, welches wir uns als noch nicht lange vergangen vorstellen, werden wir auch intensiver afficirt, als wenn wir uns dasselbe als lange vergangen vorstellten.

Beweis. Denn insofern wir uns vorstellen, daß ein Ding bald bevorstehe oder noch nicht lange vergangen sey, stellen wir uns eben dadurch

etwas vor, was die Gegenwart des Dinges weniger ausschließt, als wenn wir uns die künftige Zeit seines Daseyns weiter von der gegenwärtigen entfernt, oder als schon lange vergangen vorstellten (wie an sich offenbar ist). Also werden wir (nach dem vor. S.) insofern intensiver gegen dasselbe afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Aus dem, was wir bei Definition 6 d. Th. bemerkt haben, folgt, daß wir gegen Gegenstände, die in einem zu weiten Zwischenraum von der Gegenwart abstehen, um diese Zeit durch das Vorstellen bestimmen zu können, wenn wir auch einsehen, daß sie selbst von einander in einem weiten Zwischenraum der Zeit entfernt sind, wir doch gleicher Weise minder stark afficirt werden.

Elfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, welches wir uns als nothwendig vorstellen, ist, wenn alles Uebrige gleich ist, intensiver als gegen ein mögliches oder zufälliges, d. h. nicht nothwendiges.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als nothwendig vorstellen, insofern bejahen wir sein Daseyn, und dagegen verneinen wir das Daseyn des Dinges, insofern wir es uns als nicht nothwendig vorstellen (nach Anm. 1 zu S. 33, Th. 1), und daher ist (nach S. 9 d. Th.) die

Seelenbewegung gegen ein nothwendiges Ding, wenn alles Uebrige gleich ist, intensiver als gegen ein nicht nothwendiges. W. z. b. w.

Zwölfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden ist, und das wir uns als möglich vorstellen, ist, wenn alles Uebrige gleich ist, intensiver als gegen ein zufälliges.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als zufällig vorstellen, werden wir durch keine Vorstellung eines andern Dinges afficirt, welche das Daseyn des Dinges setzte (nach Def. 3 d. Th.), sondern wir stellen uns vielmehr (nach der Voraussetzung) Einiges vor, was das gegenwärtige Daseyn derselben ausschließt. Insofern wir uns aber ein Ding als in der Zukunft möglich vorstellen, insofern stellen wir uns Einiges vor, was das Daseyn des Dinges setzt (nach Def. 4 d. Th.), d. h. (nach S. 18, Th. 3) was Hoffnung oder Furcht nährt, und folglich ist die Seelenbewegung gegen ein mögliches Ding heftiger. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden ist, und das wir uns als zufällig vorstellen, ist viel schwächer, als wenn wir

uns das Ding als jetzt vor uns gegenwärtig vorstellten.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, welches wir uns als gegenwärtig vorhanden vorstellen, ist intensiver, als wenn wir dasselbe uns als zukünftig vorstellten (nach Folges. zu S. 9 d. Th.), und ist viel heftiger, wenn wir uns vorstellen, daß die Zukunft nicht weit entfernt von der Gegenwart ist (nach S. 10 d. Th.). Die Seelenbewegung gegen ein Ding, dessen Daseynszeit wir uns weit von der Gegenwart entfernt vorstellen, ist daher viel schwächer, als wenn wir es als gegenwärtig vorstellten, und dennoch ist sie (nach obig. S.) intensiver, als wenn wir uns das Ding als zufällig vorstellten, und folglich wird die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding viel schwächer seyn, als wenn wir uns das Ding als jetzt vor uns gegenwärtig vorstellten. W. z. b. w.

Dreizehnter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden ist, ist, wenn alles Uebrige gleich, schwächer als die Seelenbewegung gegen ein vergangenes Ding.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als zufällig vorstellen, werden wir durch keine Vorstellung eines andern Dinges afficirt, welche das

Daseyn des Dinges setzte (nach Def. 3 d. Th.). Dagegen stellen wir uns aber (nach der Voraussetzung Einiges vor, was das gegenwärtige Daseyn des Dinges ausschließt. Insofern wir es aber mit Beziehung auf die Vergangenheit vorstellen, insofern wird angenommen, daß wir Etwas vorstellen, was es ins Gedächtniß bringt, oder was die Vorstellung des Dinges aufregt (siehe S. 18, Th. 2 mit der Anm.), und folglich insofern macht, daß wir es betrachten, als ob es gegenwärtig wäre (nach Folges. zu S. 17, Th. 2). Und folglich ist (nach S. 9 d. Th.) die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden ist, wenn alles Uebrige gleich ist, schwächer, als die Seelenbewegung gegen ein vergangenes Ding. W. z. b. w.

Vierzehnter Satz. Die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen kann, insofern sie wahr ist, keine Seelenbewegung einschränken, sondern nur, insofern sie als Seelenbewegung betrachtet wird.

Beweis. Die Seelenbewegung ist eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Daseynskraft seines Körpers bejaht, als vorher (nach der allgem. Def. der Seelenbew.), und hat folglich (nach S. 1 d. Th.) nichts

Positives, was durch die Gegenwart des Wahren aufgehoben werden könnte, und folglich kann die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen, insofern sie wahr ist, keine Seelenbewegung einschränken. Insofern sie aber Seelenbewegung ist (siehe S. 8 d. Th.), wenn sie stärker ist als die einzuschränkende Seelenbewegung, kann sie nur insofern (nach S. 7 d. Th.) die Seelenbewegung einschränken. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, kann durch viele andere Begierden, welche aus Seelenbewegungen, die uns bestürmen, entspringen, erstickt oder eingeschränkt werden.

Beweis. Aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen, insofern diese (nach S. 8 d. Th.) Seelenbewegung ist, entspringt nothwendig Begierde (nach Def. 1 der Seelenbew.), die um so größer ist, je größer die Seelenbewegung ist, aus der sie entspringt (nach S. 37 Th. 3). Weil aber diese Begierde (nach der Voraussetzung) daraus entspringt, daß wir etwas wahr erkennen, erfolgt sie also in uns, insofern wir thätig sind (nach S. 3. Th. 3), und muß also aus unserem Wesen allein erkannt werden (nach Def. 2 Th. 3), und folglich (nach S. 7

Th. 3) muß ihre Macht und ihr Wachsthum aus dem menschlichen Vermögen allein erklärt werden. Die Begierden ferner, die aus den Seelenbewegungen, die uns bestürmen, entspringen, sind auch um so größer, je heftiger diese Seelenbewegungen sind. Folglich muß ihre Macht und ihr Wachsthum (nach S. 5 d. Th.) aus dem Vermögen der äußern Ursachen erklärt werden, welches mit dem unsrigen verglichen unser Vermögen unbestimmt übertrifft (nach S. 3 d. Th.). Also können die Begierden, welche aus ähnlichen Seelenbewegungen entspringen, heftiger sein, als diejenige, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, und können diese daher (nach S. 7 d. Th.) einschränken oder ersticken. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, insofern diese Erkenntniß sich auf die Zukunft bezieht, kann leichter durch die Begierde zu den in der Gegenwart angenehmen Dingen eingeschränkt oder erstickt werden.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns als zukünftig vorstellen, ist schwächer, als gegen ein gegenwärtiges (nach Folges. zu S. 9 d. Th.). Die Begierde aber, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten

und Bösen entspringt, kann auch, wenn diese Erkenntniß sich auf Dinge bezieht, die in der Gegenwart gut sind, durch irgend eine leichtfertige Begierde erstickt oder eingeschränkt werden (nach dem vor. S., dessen Beweis allgemein ist). Also kann die Begierde, welche aus derselben Erkenntniß entspringt, insofern diese sich auf die Zukunft bezieht, leichter eingeschränkt oder erstickt werden rc. W. z. b. w.

Siebzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten oder Bösen entspringt, insofern diese auf zufällige Dinge geht, kann noch viel leichter durch die Begierde nach Dingen, welche gegenwärtig sind, eingeschränkt werden.

Beweis. Dieser Satz wird auf dieselbe Weise wie der vorhergehende bewiesen aus Folges. zu S. 12 d. Th.

Anmerkung. Hiemit glaube ich die Ursache aufgezeigt zu haben, weßhalb die Menschen mehr von der Meinung, als von dem wahren Grunde bewegt werden, und weßhalb die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen Unruhe in der Seele erweckt, und häufig von der Sinnenlust jeder Art besiegt wird, woher jener Ausspruch des Dichters entstand:

Ich erkenn' und lobe das Beßre,
Schlechterem folge ich nach.*

Dasselbe scheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er sagt: Wo viel Weisheit, da ist viel Grämens.** Dieß sage ich aber nicht zu dem Ende, um daraus zü schließen, daß es vorzüglicher ist, nicht zu wissen, als zu wissen, oder daß in der Mäßigung der Seelenbewegungen kein Unterschied zwischen dem Thoren und dem Einsichtsvollen ist, sondern deßhalb, weil es nothwendig ist, sowohl das Vermögen, als das Unvermögen unserer Natur zu erkennen, um bestimmen zu können, was die Vernunft in der Mäßigung der Seelenbewegungen vermöge und nicht vermöge, und ich habe gesagt, daß ich in diesem Theile nur von dem menschlichen Unvermögen handeln werde. Denn von der Macht der Vernunft über die Seelenbewegungen habe ich besonders zu sprechen mir vorgesetzt.

Achtzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der Lust entspringt, ist, wenn alles Uebrige gleich ist, stärker, als die Begierde, welche aus der Unlust entspringt.

Beweis. Die Begierde ist das eigentliche

* Ovid Verwandlungen, B. 7. V. 20 u. 21.
** Prediger Cap. 1. V. 18.

Wesen des Menschen (nach Def. 1 der Seelenbew.), d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Bestreben, wodurch der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Deßhalb wird die Begierde, welche aus der Lust entspringt, durch die Seelenbewegung der Lust an sich erweitert oder vermehrt (nach der Def. der Lust in der Anm. zu S. 11 Th. 3); dagegen wird die aus der Unlust entspringende Begierde durch die Seelenbewegung der Unlust an sich (nach ders. Anm.) vermindert oder eingeschränkt. Folglich muß die Macht der Begierde, welche aus der Lust entspringt, aus dem menschlichen Vermögen in Verbindung mit dem Vermögen einer äußeren Ursache erklärt werden, die aus der Unlust entspringende Begierde aber allein aus dem menschlichen Vermögen. Und folglich ist jene stärker als diese. W. z. b. w.

Anmerkung. Mit diesem Wenigen habe ich die Ursachen des menschlichen Unvermögens und Unbestandes, und weßhalb die Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht befolgen, erklärt. Es ist nun noch zu zeigen, was das ist, was die Vernunft uns vorschreibt und welche Seelenbewegungen mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinkommen, und welche andererseits ihnen entgegengesetzt sind. Ehe ich aber dieß in unsrer ausführlichen geometrischen Ordnung

zu beweisen anfange, will ich die eigentlichen Vorschriften der Vernunft hier vorher kurz anzeigen, damit Jeder das, was ich meine, leichter fasse. — Da die Vernunft nichts gegen die Natur verlangt, verlangt sie also selbst, daß Jeder sich liebe, seinen Nutzen, das was ihm wahrhaft nützlich ist, suche, und Alles was den Menschen wahrhaft zu größerer Vollkommenheit leitet, erstrebe und überhaupt, daß Jeder sein Seyn so viel an ihm liegt zu erhalten strebe. Dieß ist so nothwendig wahr, als daß das Ganze größer ist als sein Theil (siehe S. 4 Th. 3). Da ferner Tugend (nach Def. 8 d. Th.) nichts Anderes ist, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln, und Jeder sein Seyn (nach S. 7. Th. 3) nur nach den Gesetzen seiner eignen Natur zu erhalten strebt, so folgt hieraus erstens: daß die Grundlage der Tugend eben das Bestreben ist, das eigene Seyn zu erhalten, und das Glück darin besteht, daß der Mensch sein Seyn erhalten kann. Zweitens folgt, daß die Tugend um ihrer selbst willen zu begehren ist, und daß es nichts gibt, was vortrefflicher oder nützlicher wäre, als sie, um dessentwillen sie begehrt werden müßte. Endlich folgt drittens, daß die Selbstmörder geistesohnmächtig sind, und gänzlich von äußeren, ihrer Natur

widerstrebenden Ursachen besiegt werden. Außerdem folgt aus Postulat 4 Th. 2, daß wir nie bewirken können, daß wir zur Erhaltung unseres Seyns nichts außer uns selbst bedürfen und so leben, daß wir keinen Verkehr mit den Dingen, welche außer uns sind, haben, und daß, wenn wir überdieß auf unseren Geist sehen, unsere Erkenntniß unvollkommener wäre, wenn der Geist allein wäre und außer sich selbst nichts erkennte. Es gibt daher Vieles außer uns, was uns nützlich und was deßhalb zu begehren ist. Unter diesen kann nichts Vorzüglicheres erdacht werden, als das, was gänzlich mit unsrer Natur übereinkommt. Denn wenn z. B. zwei Individuen ganz gleicher Natur miteinander verbunden werden, so bilden sie ein Individuum, das doppelt so mächtig ist, als ein Einzelnes. Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch; nichts Besseres, wiederhole ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß Alle in Allem so übereinstimmen, daß die Geister und Körper Aller gleichsam e i n e n Geist und e i n e n Körper bilden, und Alle zugleich, soviel sie vermögen, ihr Seyn zu erhalten streben, und Alle zugleich den gemeinschaftlichen Nutzen Aller für sich suchen. Hieraus folgt, daß die Menschen, welche von

der Vernunft geleitet werden, d. h. die Menschen, welche nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich begehren, was sie nicht auch für die übrigen Menschen wünschten, und daß sie also gerecht, treu und ehrenhaft sind.

Dieß sind die Vorschriften der Vernunft, die ich hier kurz darzustellen mir vorgesetzt hatte, bevor ich anfinge, sie weitläufig der Reihe nach zu beweisen; ich that dieß deßhalb, um mir wo möglich die Aufmerksamkeit derer zu verschaffen, welche glauben, dieses Prinzip, daß nämlich Jeder gehalten ist, das ihm Nützliche zu suchen, sey die Grundlage des Lasters, und nicht vielmehr die der Tugeud und Frömmigkeit. Nachdem ich nun kurz gezeigt habe, daß die Sache sich umgekehrt verhält, fahre ich fort, dieß auf demselben Wege zu beweisen, auf dem wir bisher forrtgeschritten sind.

Neunzehnter Satz. Jeder verlangt oder meidet nothwendig den Gesetzen seiner Natur gemäß das, was er für gut oder böse hält.

Beweis. Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist (nach S. 8 d. Th.) eben die Seelenbewegung der Lust oder Unlust, insofern wir uns derselben bewußt sind, und also verlangt (nach S. 28 Thl. 3) Jeder nothwendig das, was er

für gut, und meidet dagegen, was er für böse hält. Dieses Verlangen ist aber nichts Anderes, als eben das Wesen oder die Natur des Menschen (nach der Def. des Verlangens in der Anm. zu S. 9 Th. 3 und Def. 1 der Seelenbew.). Also verlangt oder meidet nothwendig Jeder den Gesetzen seiner Natur gemäß ꝛc. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Je mehr Jemand strebt und vermag das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Seyn zu erhalten, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und dagegen insofern Jemand das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Seyn zu erhalten unterläßt, insoweit ist er unvermögend.

Beweis. Tugend ist eben das menschliche Vermögen, welches aus dem Wesen des Menschen allein erklärt wird (nach Def. 8 d. Th.), d. h. (nach S. 7 Th. 3), welches allein aus dem Bestreben erklärt wird, nach welchem der Mensch in seinem Seyn zu beharren strebt. Je mehr daher Jemand sein Seyn zu erhalten strebt und vermag, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und folglich (nach S. 4 und 6 Th. 3) insofern Jemand sein Seyn zu erhalten unterläßt, insofern ist er unvermögend. W. z. b. w.

Anmerkung. Niemand unterläßt also, wenn er nicht von äußern und seiner Natur

entgegengesetzten Ursachen besiegt wird, das ihm Nützliche zu verlangen oder sein Seyn zu erhalten. Niemand, sage ich, meidet das Essen oder mordet sich selber der Nothwendigkeit seiner Natur gemäß, sondern von äußeren Ursachen gezwungen. Dieß kann auf viele Weisen geschehen; der Eine mordet sich selbst von einem Andern gezwungen, der ihm die rechte Hand, in welche er zufällig ein Schwert hält, umdreht und ihn zwingt, die Spitze gegen seine eigene Brust zu kehren; ein Andrer wird durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen, wie Seneca, seine Adern zu öffnen, d. h. er will einem größeren Uebel durch ein kleineres entgehen; oder endlich, wenn unbekannte äußere Ursachen seine Vorstellungen so disponiren und seinen Körper so afficiren, daß dieser eine andre der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, von der es im Geiste keine Idee geben kann (nach S. 10 Th. 3). Aber daß der Mensch gemäß der Nothwendigkeit seiner Natur streben sollte, nicht da zu seyn, oder in eine andre Gestalt verwandelt zu werden, ist so unmöglich, als daß aus Nichts Etwas werde, wie Jeder mit wenigem Nachdenken einsehen kann.

Einundzwanzigster Satz. Niemand kann glücklich zu seyn, gut zu handeln und gut zu

leben begehren, der nicht zugleich zu seyn, zu handeln und zu leben, d. h. wirklich da zu seyn begehrt.

Beweis. Der Beweis dieses Satzes oder vielmehr die Sache selbst ist an sich klar und auch aus der Definition der Begierde. Denn die Begierde (nach Def. 1 der Seelenbew.), glücklich oder gut zu leben, zu handeln u. s. w. ist eben das Wesen des Menschen, d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Bestreben, wonach ein Jeder sein Seyn zu erhalten strebt. Also kann Niemand die Begierde haben rc. W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Satz. Keine Tugend kann früher als diese (nämlich als das Bestreben, sich zu erhalten) begriffen werden.

Beweis. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist eben das Wesen des Dinges (nach S. 7 Th. 3). Wenn daher eine Tugend früher als diese, nämlich als dieß Bestreben, begriffen werden könnte, so würde also (nach Def. 8 d. Th.) das Wesen des Dinges selbst früher als es selbst begriffen werden, was (wie an sich klar) widersinnig ist. Also kann keine Tugend rc. W. z. b. w.

Folgesatz. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn früher als dieß Prinzip kann kein anderes gedacht werden (nach dem ob. S.) und ohne dasselbe

(nach S. 21 d. Th.) kann keine Tugend gedacht werden.

Dreiundzwanzigster Satz. Der Mensch, insofern er etwas zu thun dadurch bestimmt wird, daß er unadäquate Ideen hat, von dem kann nicht absolut gesagt werden, daß er tugendhaft handle; sondern nur insofern er durch das bestimmt wird, was er erkennt.

Beweis. Insofern der Mensch dadurch zum Thun bestimmt wird, daß er unadäquate Ideen hat, insofern leidet er (nach S. 1 Th. 3), d. h. (nach Def. 1 und 2 Th. 3) er thut etwas, was aus seinem bloßen Wesen nicht aufgefaßt werden kann, d. h. (nach Def. 8 d. Th.) was nicht vermöge seiner Tugend erfolgt. Insofern er aber etwas zu thun durch das bestimmt wird, was er erkannt, insofern ist er (nach demselben S. 1 Th. 3) thätig, d. h. (nach Def. 2 Th. 3) er thut etwas, was aus seinem bloßen Wesen aufgefaßt wird, oder (nach Def. 8 d. Th.) was aus seiner Tugend adäquat erfolgt. W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Satz. Absolut tugendhaft handeln ist nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Seyn erhalten (diese drei bedeuten dasselbe) aus dem Grunde, daß man seinen eignen Nutzen sucht.

Beweis. Absolut tugendhaft handeln ist nichts Anderes (nach Def. 8 d. Th.), als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur handeln. Wir handeln aber nur insofern, insofern wir erkennen (nach S. 3 Th. 3). Also ist tugendhaft handeln nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Seyn erhalten und zwar (nach Folges. zu S. 22 d. Th.) aus dem Grunde, daß man seinen eignen Nutzen sucht. W. z. b. w.

Fünfundzwanzigster Satz. Niemand strebt sein Seyn eines andern Dinges wegen zu erhalten.

Beweis. Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, wird allein aus dem Wesen des Dinges selbst erklärt (nach S. 7 Th. 3), und nur daraus, daß dieß gegeben ist, nicht aber aus dem Wesen eines anderen Dinges folgt nothwendig (nach S. 6 Th. 3), daß Jeder sein Seyn zu erhalten strebte, dann wäre dieses Ding die erste Grundlage der Tugend (wie sich von selbst versteht), was (nach dem angeführten Folges.) widersinnig ist. Also strebt Niemand sein Seyn ꝛc. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Satz. Alles das, wonach wir der Vernunft gemäß streben, ist nichts Anderes, als das Erkennen, und der Geist hält,

sofern er die Vernunft anwendet, nur das für ihn nützlich, was zum Erkennen führt.

Beweis. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist nichts als das Wesen des Dinges selbst (nach S. 7 Th. 3), welches, insofern es als solches da ist, im Besitze der Kraft gedacht wird, im Daseyn zu beharren (nach S. 6 Th. 3) und das zu thun, was aus seiner gegebenen Natur nothwendig erfolgt (siehe die Def. des Verlangens in der Anm. zu S. 9 Th. 3). Das Wesen der Vernunft ist aber nichts Anderes, als unser Geist, insofern er klar und bestimmt erkennt (siehe die Def. derselben Anmerkung 2 zu S. 40 Th. 2). Also ist (nach S. 40 Th. 2) Alles, wonach wir der Vernunft gemäß streben, nichts als Erkennen. Ferner, da dieß Bestreben des Geistes, wonach der Geist, insofern er vernunftmäßig verfährt, sein Seyn zu erhalten strebt, nichts Anderes als Erkennen ist (nach dem ersten Theil dieses Satzes), so ist also dieß Streben nach Erkenntniß (nach Folges. zu S. 22 d. Th.) die erste und einzige Grundlage der Tugend, und wir werden nicht irgend eines Zweckes wegen (nach S. 25 d. Th.) die Dinge zu erkennen streben, sondern vielmehr der Geist wird, insofern er vernunftmäßig verfährt, bloß das als für ihn gut begreifen können, was zum Erkennen führt (nach Def. 1 d. Th). W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Satz. Wir wissen von nichts gewiß, daß es gut oder böse sey, als von dem, was uns wirklich zur Erkenntniß führt, oder was uns an der Erkenntniß hindern kann.

Beweis. Der Geist begehrt, insofern er vernunftgemäß verfährt, nichts Anderes, als das Erkennen, und hält nichts Anderes für ihn nützlich als das, was zur Erkenntniß führt (nach dem vor. S.). Der Geist hat aber (nach S. 41 und 43, Th. 2 nebst der Anm.) nur Gewißheit über die Dinge, insofern er adäquate Ideen hat, oder (was nach Anm. zu S. 40, Th. 2 dasselbe ist) insofern er vernunftgemäß verfährt. Also wissen wir nur von dem gewiß, daß es gut ist, was uns wirklich zur Erkenntniß führt, und dagegen von demjenigen, daß es böse ist, was uns an der Erkenntniß hindern kann. W. z. b. w.

Achtundzwanzigster Satz. Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen.

Beweis. Das höchste, was der Geist erkennen kann, ist Gott, d. h. (nach Def. 6, Th. 1) das absolut unendliche Seyende, ohne welches (nach S. 15, Th. 1) nichts seyn noch begriffen werden kann; folglich ist (nach S. 26 und 27 d. Th.) das höchste Nützliche für den Geist, oder

(nach Def. 1 d. Th.) das höchste Gut die Erkenntniß Gottes. Ferner handelt der Geist nur insofern, inwiefern er erkennt (nach S. 1 u. 3, Th. 3), und nur insofern kann man (nach S. 23 d. Th.) von ihm absolut sagen, daß er tugendhaft handle. Die absolute Tugend des Geistes ist daher das Erkennen. Das höchste aber, was der Geist erkennen kann, ist Gott (wie wir eben bewiesen haben). Also ist die höchste Tugend des Geistes, Gott zu erkennen oder einzusehen. W. z. b. w.

Neunundzwanzigster Satz. Jedes einzelne Ding, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, kann unser Thätigkeitsvermögen weder erweitern noch einschränken, und überhaupt kann kein Ding für uns gut oder schlecht seyn, wenn es nicht etwas Gemeinsames mit uns hat.

Beweis. Das Vermögen jedes einzelnen Dinges, und folglich (nach Folgeſ. zu S. 10, Th. 2) des Menschen, durch welches er da ist und wirkt, wird nur von einem andern einzelnen Dinge bestimmt (nach S. 28, Th. 1) dessen Natur (nach S. 6, Th. 2) aus demselben Attribut verstanden werden muß, aus welchem die menschliche Natur begriffen wird. Unser Thätigkeitsvermögen kann also, wie es auch begriffen werde, bestimmt und folglich erweitert oder

eingeschränkt werden durch das Vermögen eines andern einzelnen Dinges, welches etwas Gemeinsames mit uns hat, und nicht durch das Vermögen eines Dinges, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist. Und weil wir das gut oder schlecht nennen, was Ursache der Lust oder Unlust ist (nach S. 8 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 11, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert, erweitert oder einschränkt; so kann also ein Ding, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, für uns weder gut noch schlecht seyn. W. z. b. w.

Dreißigster Satz. Kein Ding kann durch das, was es mit unsrer Natur gemein hat, schlecht seyn, sondern insofern es für uns schlecht ist, insofern ist es uns entgegengesetzt.

Beweis. Wir nennen das schlecht, was Ursache der Unlust ist (nach S. 8 d. Th.), d. h. (nach der Def. ders. in der Anm. zu S. 11, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen vermindert oder einschränkt. Wenn daher ein Ding, durch das, was es mit uns gemein hat, für uns schlecht wäre, so könnte also dieses Ding eben das, was es mit uns gemein hat, vermindern oder einschränken. Dieß ist (nach S. 4, Th. 3) widersinnig. Kein Ding kann daher durch das, was es mit uns gemeinsam hat, für uns

schlecht seyn, sondern umgekehrt, insofern es schlecht ist, d. h. (wie wir eben gezeigt) insofern es unser Thätigkeitsvermögen vermindern oder einschränken kann, insofern ist es (nach S. 5, Th. 3) uns entgegengesetzt. W. z. b. w.

Einunddreißigster Satz. Insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, insofern ist es nothwendig gut.

Beweis. Denn insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, kann es (nach dem vor. S.) nicht schlecht seyn, es wird also nothwendig entweder gut oder indifferent seyn; gesetzt, es wäre das letztere, nämlich weder gut noch schlecht, so wird also (nach Axiom 3, Th. 1) aus seiner Natur nichts erfolgen, was zur Erhaltung unserer Natur dient, d. h. (nach der Voraussetzung) was zur Erhaltung der Natur des Dinges an sich dient. Dieses ist aber (nach S. 6, Th. 3) widersinnig, es wird daher, insofern es mit unsrer Natur übereinstimmt, nothwendig gut seyn. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß ein Ding uns um so nützlicher, oder um so besser ist, je mehr es mit unsrer Natur übereinstimmt, und andrerseits, je möglicher uns ein Ding ist, um so mehr stimmt es insofern mit unsrer Natur überein.

Denn sofern es mit unsrer Natur nicht übereinstimmt, wird es nothwendig von unser Natur verschieden oder ihr entgegengesetzt seyn; wenn verschieden, dann kann es (nach S. 29 d. Th.) weder gut noch schlecht seyn; wenn aber entgegengesetzt, so wird es auch dem entgegengesetzt seyn, was mit unserer Natur übereinstimmt, d. h. (nach ob. S.) dem Guten entgegengesetzt, oder schlecht. Es kann also nichts auf eine andere Weise gut seyn, als insofern es mit unsrer Natur übereinstimmt, und folglich, je mehr ein Ding mit unsrer Natur übereinstimmt, um so nützlicher ist es, und umgekehrt. W. z. b. w.

Zweiunddreißigster Satz. Insofern die Menschen den Leidenschaften unterworfen sind, sofern kann man nicht sagen, daß sie von Natur übereinstimmen.

Beweis. Wenn man von etwas sagt, daß es von Natur übereinstimme, versteht man darunter, daß es durch sein Vermögen übereinstimme (nach S. 7, Th. 3), nicht aber durch sein Unvermögen oder seine Negation, und folglich (siehe Anm. zu S. 3, Th. 3) auch nicht durch Leidenschaft. Deßhalb kann man von den Menschen, insofern sie den Leidenschaften unterworfen sind, nicht sagen, daß sie von Natur übereinstimmen. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Sache ist auch für sich

offenbar. Denn wer sagt, daß weiß und schwarz nur darin übereinstimmen, daß keines von beiden roth ist, der behauptet absolut, daß weiß und schwarz in keiner Hinsicht übereinstimmen. So auch wenn Jemand sagt, daß Stein und Mensch nur darin übereinstimmen, daß beide begrenzt, unvermögend, oder daß sie nicht vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur da sind, oder endlich, daß sie von der Macht der äußeren Ursachen unbestimmt übertroffen werden, so behauptet dieser durchweg, daß Stein und Mensch in keiner Hinsicht übereinstimmen; denn Dinge, die in der bloßen Negation, oder in dem, was sie nicht haben, übereinstimmen, stimmen in keiner Hinsicht wirklich überein.

Dreiunddreißigster Satz. Die Menschen können von Natur von einander verschieden seyn, insofern sie von Seelenbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestürmt werden, und insofern ist ein und derselbe Mensch sich ungleich und unbeständig.

Beweis. Die Natur oder das Wesen der Seelenbewegungen kann nicht durch unser Wesen oder durch unsere Natur allein ausgedrückt werden (nach Def. 1 u. 2, Th. 3); sondern muß aus dem Vermögen, d. h. (nach S. 7, Th. 3) aus der Natur der äußeren Ursachen verglichen

mit der unsrigen erklärt werden. Daher kömmt es, daß es so viele Arten von jeder Seelenbewegung gibt, als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden (siehe S. 56, Th. 3), und daß die Menschen von einem und demselben Objekte verschiedenartig afficirt werden (siehe S. 51, Th. 3), und insofern von Natur verschieden sind; und endlich, daß ein und derselbe Mensch (nach dems. S. 51, Th. 3) gegen dasselbe Objekt verschiedenartig afficirt wird, und insofern sie ungleich ist 2c. W. z. b. w.

Vierunddreißigster Satz. Insofern die Menschen von Seelenbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestürmt werden, können sie einander entgegengesetzt seyn.

Beweis. Ein Mensch, z. B. der Peter, kann die Ursache seyn, daß der Paul Unlust empfindet, weil er Aehnlichkeit mit einem Dinge hat, das Paul haßt (nach S. 16, Th. 3), oder weil der Peter allein ein Ding besitzt, welches Paul selbst auch liebt (siehe S. 32, Th. 3 mit der Anm.), oder aus anderen Ursachen (die wichtigsten davon siehe in der Anm. zu S. 55, Th. 3). Und daher wird es kommen (nach Def. 7 der Seelenbew.), daß Paul den Peter haßt, und folglich ist es leicht möglich (nach S. 40, Th. 3 mit der Anm.), daß Peter den Paul wieder

haßt, und daß sie also (nach S. 39, Th. 3) einander Uebles zuzufügen streben, d. h. (nach S. 30 d. Th.) daß sie einander entgegen sind. Die Seelenbewegung der Unlust ist aber immer Leidenschaft (nach S. 59, Th. 3). Also können die Menschen, insofern sie von Seelenbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestürmt werden, einander entgegengesetzt seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich habe gesagt, Paul hasse den Peter, weil er sich vorstellt, dieser besitze das, was Paul selbst auch liebt. Hieraus scheint beim ersten Anblicke zu folgen, das diese beiden dadurch, daß sie dasselbe lieben, und folglich dadurch, daß sie von Natur übereinstimmen einander zum Schaden gereichen, und sonach wenn dieß wahr wäre, müßten Satz 30 u. 31 d. Th. falsch seyn. Wenn wir aber die Sache gehörig erwägen wollen, so werden wir sehen, daß Alles dieß durchaus übereinstimmt. Denn diese beiden sind einander nicht lästig, insofern sie von Natur übereinstimmen, d. h. insofern beide dasselbe lieben, sondern insofern sie von einander abweichen. Denn insofern beide dasselbe lieben, wird eben dadurch die Liebe beider genährt (nach S. 31, Th. 3), d. h. (nach Def. 6 der Seelenbew.) eben dadurch wird die Lust beider genährt. Weit entfernt daher, daß beide einander lästig sind, insofern sie

dasselbe lieben und von Natur übereinstimmen, ist vielmehr die Ursache hievon, wie gesagt, keine andere, als weil man unterstellt, daß sie von Natur von einander abweichen. Denn wir nehmen an, Peter habe die Idee eines geliebten Gegenstandes, den er jetzt in Besitz hat, und Paul dagegen die Idee eines geliebten Gegenstandes, den er verloren hat. Daher kömmt es, daß dieser von Unlust, und jener dagegen von Lust afficirt wird, und sie insofern einander entgegengesetzt sind. Und auf diese Weise können wir leicht zeigen, daß die übrigen Ursachen des Hasses darin allein liegen, daß die Menschen von Natur verschieden sind, und nicht darin, worin sie übereinstimmen.

Fünfunddreißigster Satz. Insofern die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, nur insofern stimmen sie von Natur stets nothwendig überein.

Beweis. Insofern die Menschen von Seelenbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestürmt werden, können sie von Natur verschieden (nach S. 33 d. Th.), und einander entgegengesetzt seyn (nach dem vor. S.). Aber nur insofern sagt man, die Menschen handeln, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach S. 3, Th. 3), und also muß Alles, was aus

der menschlichen Natur folgt, insofern sie durch Vernunft definirt wird (nach Def. 2, Th. 3), durch die menschliche Natur allein, als durch seine nächste Ursache verstanden werden. Weil aber Jeder, den Gesetzen seiner Natur gemäß, das begehrt, was er für gut, und das zu entfernen strebt, was er für schlecht hält (nach S. 19 d. Th.), und da überdieß das, was wir nach dem Gebote der Vernunft für gut oder schlecht halten, nothwendig gut oder schlecht ist (nach S. 41, Th. 2), so thun also die Menschen, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig nur das, was der menschlichen Natur, und folglich jedem Menschen nothwendig gut ist, d. h. (nach Folgeſ. zu S. 31 d. Th.) was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt, und also stimmen die Menschen auch unter sich, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig immer überein. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Es gibt in der Natur nichts Einzelnes, was dem Menschen nützlicher wäre, als der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn was mit seiner Natur am meisten übereinstimmt, ist dem Menschen am nützlichsten (nach Folgeſ. zu S. 31 d. Th.), d. h. (wie sich von selbst versteht) der Mensch. Der Mensch handelt aber absolut gemäß den Gesetzen

seiner Natur, wenn er nach der Leitung der Vernunft lebt (nach Def. 2, Th. 3), und stimmt nur insofern immer nothwendig mit der Natur eines andern Menschen überein (nach dem vor S.); also gibt es unter den einzelnen Dingen für den Menschen nichts Nützlicheres, als der Mensch ꝛc. W. z. b. w.

Zweiter Folgesatz. Wenn jeder Mensch am meisten seinen Nutzen sucht, dann sind die Menschen am meisten einander nützlich, denn je mehr Jeder seinen Nutzen sucht, und sich zu erhalten strebt, um so mehr ist er mit Tugend begabt (nach S. 20 d. Th.), oder was dasselbe ist (nach Def. 8 d. Th.), mit um so größerem Vermögen ist er begabt, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln, d. h. (nach S. 3, Th. 3) nach der Leitung der Vernunft zu leben. Die Menschen stimmen aber dann am meisten von Natur überein, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach obig. S.). Also (nach dem vor. Folges.) werden die Menschen dann am meisten einander nützlich seyn, wenn Jeder am meisten seinen Nutzen sucht. W. z. b. w.

Anmerkung. Was wir so eben dargethan, bestätigt auch die Erfahrung selbst täglich durch so viele und so offenkundige Zeugnisse, daß es fast in Jedermanns Munde ist: der Mensch ist

dem Menschen ein Gott. Dennoch ist es selten, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, vielmehr steht es so mit ihnen, daß sie meist neidisch und einander zur Last sind. Nichts desto minder können sie ein einsiedlerisches Leben kaum vollführen, so daß die Definition: der Mensch sey ein gesellschaftliches Thier, sehr beifällig aufgenommen wurde. Und in der That verhält sich die Sache so, daß aus dem gemeinschaftlichen Zusammenleben der Menschen weit mehr Vortheile als Nachtheile entstehen. Die Satiriker mögen daher so viel sie wollen die menschlichen Dinge verlachen, die Theologen sie verdammen, und die Melancholischen mögen aus allen Kräften ein ungebildetes und bäurisches Leben preisen, die Menschen verachten und die Thiere bewundern; die Menschen werden doch die Erfahrung machen, daß sie durch gegenseitige Hülfeleistung sich das, was sie bedürfen, viel leichter verschaffen, und nur durch vereinte Kräfte die Gefahren, die ihnen überall drohen, vermeiden können, zu geschweigen, daß es viel höher und unserer Erkenntniß weit würdiger ist, die Thaten der Menschen, als die der Thiere zu betrachten. Doch hievon an einem andern Orte ausführlicher.

Sechsunddreißigster Satz. Das höchste Gut derer, die der Tugend nachwandeln, ist Allen

gemeinsam, und Alle können sich gleicher Weise desselben erfreuen.

Beweis. Tugendhaft handeln, ist nach der Leitung der Vernunft handeln (nach S. 24 d. Th.), und Alles, was wir der Vernunft gemäß zu thun streben, ist Erkennen (nach S. 26 d. Th.), also ist (nach S. 28 d. Th.) das höchste Gut derer, welche der Tugend nachwandeln, die Erkenntniß Gottes, d. h. (nach S. 47, Th. 2 mit der Anm.) ein Gut, welches allen Menschen gemeinsam ist, und von allen Menschen, insofern sie von derselben Natur sind, gleicher Weise besessen werden kann. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt aber Jemand, wenn nun das höchste Gut derer, welche der Tugend nachwandeln, nicht Allen gemeinsam wäre, ob nicht daraus wie oben (siehe S. 34 d. Th.), die Menschen, insofern sie von Natur übereinstimmen, einander entgegengesetzt wären, so dient ihm zur Antwort, daß es nicht aus einem Zufalle, sondern eben aus der Natur der Vernunft entspringt, daß das höchste Gut des Menschen Allen gemeinsam ist, weil es nämlich aus dem menschlichen Wesen selbst, insofern dieß durch Vernunft definirt ist, abgeleitet wird, und weil ein Mensch weder seyn noch begriffen werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, sich dieses höchsten

Gutes zu erfreuen; denn es gehört (nach S. 47, Th. 2) zu dem Wesen des menschlichen Geistes, eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben.

Siebenunddreißigster Satz. Das Gut, welches Jeder, der der Tugend nachwandelt, für sich begehrt, wird er auch den übrigen Menschen wünschen und um so mehr, je größer seine Erkenntniß Gottes ist.

Beweis. Die Menschen, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben, sind dem Menschen am nützlichsten (nach Folges. 1 zu S. 35 d. Th.); wir werden also (nach S. 19 d. Th.) nach der Leitung der Vernunft nothwendig zu bewirken streben, daß die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben. Aber das Gut, das Jeder, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, d. h. (nach S. 24 d. Th.) welcher der Tugend nachwandelt, für sich begehrt, ist das Erkennen (nach S. 26 d. Th.). Also wird Jeder, der der Tugend nachwandelt, das Gut, welches er für sich begehrt, auch den übrigen Menschen wünschen. Ferner ist die Begierde, insofern sie sich auf den Geist bezieht, eben das Wesen des Geistes (nach Def. 1 der Seelenbew.). Das Wesen des Geistes besteht aber in der Erkenntniß (nach S. 11, Th. 2), welche die Erkenntniß

Gottes in sich schließt (nach S. 47, Th. 2) und ohne welche (nach S. 15, Th. 1) er weder seyn, noch begriffen werden kann; folglich je größere Erkenntniß Gottes das Wesen des Geistes in sich faßt, um so größer wird auch die Begierde seyn, mit welcher der, welcher der Tugend nachwandelt, das für sich begehrte Gut einem Andern mitzutheilen wünscht. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Ein Gut, das ein Mensch für sich begehrt und liebt, wird er um so beständiger lieben, wenn er sieht, daß Andere dasselbe lieben (nach S. 31, Th. 3), und folglich (nach Folges. desselben S.) wird er sich bestreben, daß die Uebrigen dasselbe lieben. Weil nun dieß Gut Allen gemeinsam ist (nach dem vor. S.) und Alle sich desselben erfreuen können, so wird er also (aus demselben Grunde) sich bestreben, daß Alle sich desselben erfreuen, und (nach S. 37, Th. 3) um so mehr, je mehr er dieses Gut genießt. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Wer aus der bloßen Seelenbewegung sich bestrebt, daß die Uebrigen lieben, was er selbst liebt, und daß die Uebrigen nach seinem Sinne leben, handelt nur mit Ungestüm und ist deßhalb verhaßt, hauptsächlich denen, welchen etwas Anderes gut scheint, und die sich deßhalb auch bemühen und mit demselben Ungestüm

streben, daß die Uebrigen andererseits nach ihrem Sinne leben. Da ferner das höchste Gut, das die Menschen ihrer Seelenbewegung gemäß begehren, oft ein solches ist, daß nur Einer es besitzen kann, so ist die Folge, daß die Liebenden im Geiste nicht einig mit sich selbst sind, und, während sie freudig das Lob des geliebten Gegenstandes aussprechen, fürchten sie sich davor, Glauben zu finden. Wer aber die Uebrigen durch Vernunft zu leiten strebt, der handelt nicht mit Ungestüm, sondern human und wohlwollend, und ist im Geiste durchaus mit sich einig. Ferner rechne ich zur Religion Alles, wonach wir begehren, und was wir thun, wovon wir die Ursache sind, insofern wir eine Idee von Gott haben, oder insofern wir Gott erkennen. Die Begierde, gut zu handeln, welche daraus hervorgeht, daß wir nach der Leitung der Vernunft leben, nenne ich Frömmigkeit. Sodann die Begierde, wodurch der Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt, gehalten ist, sich die Uebrigen durch Freundschaft zu verbinden, nenne ich Ehrbarkeit, und das ehrbar, was die Menschen lieben, die nach der Leitung der Vernunft leben, und das dagegen unehrbar, was der freundschaftlichen Verbindung entgegen ist. Ueberdieß habe ich auch gezeigt, welches die Grundlagen des

Staates sind. Der Unterschied ferner zwischen wahrer Tugend und Unvermögen wird aus dem oben Gesagten leicht gefaßt, daß nämlich die wahre Tugend nichts Anderes ist, als nach der alleinigen Leitung der Vernunft leben, und sonach besteht das Unvermögen blos darin, daß der Mensch von den außer ihm seyenden Dingen sich leiten läßt, und dasjenige zu thun von ihnen bestimmt wird, was die gemeinschaftliche Beschaffenheit der äußeren Dinge, nicht aber das, was seine für sich allein betrachtete Natur, selbst fordert. Dieß ist es, was ich in der Anmerkung zu S. 18 d. Th. zu beweisen versprochen habe. Hieraus geht hervor, daß das Gesetz: man dürfe die Thiere nicht schlachten, mehr auf leerem Aberglauben und weibisches Mitleid, als auf die gesunde Vernunft gegründet ist. Die Vernunft lehrt uns wohl, wir müßten, um unseres Nutzens willen, mit den Menschen in freundschaftliches Verhältniß treten, nicht aber mit den Thieren oder den Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist; vielmehr haben wir dasselbe Recht auf sie, welches sie auf uns haben. Ja weil das Recht einer Jeden durch eines Jeden Tugend oder Vermögen bestimmt wird, so haben die Menschen ein viel größeres Recht auf die Thiere, als die Thiere auf die Menschen.

Ich leugne jedoch nicht, daß die Thiere Empfindung haben; ich leugne nur, daß es uns deßhalb verboten seyn soll, für unsern Nutzen zu sorgen und sie nach Gefallen zu gebrauchen und zu behandeln, wie es uns mehr zusagt, da sie ja von Natur nicht mit uns übereinstimmen, und ihre Seelenbewegungen von den menschlichen Seelenbewegungen der Natur nach verschieden sind (siehe die Anmerk. zu S. 5, Th. 3). Ich habe nun noch zu erklären, was gerecht und was ungerecht, was Sünde, und endlich was Verdienst ist. Doch hierüber siehe die folgende Anmerkung.

2. Anmerkung. Im Anhange zum ersten Theile habe ich zu erklären versprochen, was Lob und Tadel, was Verdienst und Sünde, was gerecht und ungerecht ist. Lob und Tadel habe ich schon in der Anmerkung zu S. 29, Th. 3 erklärt. Von dem Uebrigen aber zu reden ist hier der Ort. Doch ist vorher Einiges von dem natürlichen und bürgerlichen Zustand des Menschen zu sagen.

Jeder ist nach dem höchsten Rechte der Natur da, und folglich thut Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt; also beurtheilt Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur, was gut und was schlecht sey, und sorgt nach seinem

Sinne für seinen Nutzen (siehe S. 19 und 20 d. Th.), rächt sich (siehe Folges. 2 zu S. 40, Th. 3), strebt das, was er liebt, zu erhalten, und das, was er haßt, zu vernichten (siehe S. 28, Th. 3). Wenn die Menschen nach der Leitung der Vernunft lebten, würde Jeder (nach Folges. 1 zu S. 35 d. Th.) dieses sein Recht, ohne irgend einen Schaden des Andern, erlangen; weil sie aber den Seelenbewegungen unterworfen sind (nach Folges. zu S. 4 d. Th.), welche das menschliche Vermögen oder die Tugend des Menschen weit übertreffen (nach S. 6 d. Th.), so werden sie deßhalb nach verschiedenen Seiten hin gerissen (nach S. 33 d. Th.), und sind einander entgegen (nach S. 34 d. Th.), während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen (nach Anmerk. zu S. 35 d. Th.). Damit also die Menschen einträchtig leben und einander Hülfe leisten können, so müssen sie nothwendig ihr natürliches Recht aufgeben und sich gegenseitig die Sicherheit gewähren, daß sie nichts unternehmen wollen, was einem Andern zum Schaden gereichen könnte. Auf welche Weise es aber möglich sey, daß die Menschen, die nothwendig den Seelenbewegungen unterworfen (nach Folges. zu S. 4 d. Th.), unbeständig und wankelmüthig sind (nach S. 33 d. Th.), einander Sicherheit

gewähren können und Vertrauen auf einander setzen, das erhellt aus S. 7 d. Th. und S. 39 Th. 3, daß nämlich eine Seelenbewegung nur durch eine Seelenbewegung, die stärker und der einzuschränkenden Seelenbewegung entgegen ist, eingeschränkt werden kann, und daß Jeder sich enthält, Schaden zuzufügen, aus Furcht vor größerem Schaden. Der Verein kann also durch dieses Gesetz Festigkeit erhalten, wenn er sich selbst das Recht aneignet, das jeder Einzelne hat, sich zu rächen, und über das Gute und Schlechte zu entscheiden; er hat also die Macht, eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben, und sie nicht durch Vernunft, welche die Seelenbewegungen nicht einschränken kann (nach Anmerk. zu S. 17 d. Th.), sondern durch Drohungen zu befestigen. Dieser durch Gesetze und die Kraft, sich zu erhalten, befestigte Verein heißt Staat, und diejenigen, welche durch das Recht des Staates geschützt werden, heißen Bürger. Hieraus erkennen wir leicht, daß es im Naturzustande nichts gibt, was nach allgemeiner Uebereinstimmung gut oder schlecht ist, da ja Jeder, der im Naturzustande ist, nur für seinen Nutzen sorgt, und nach seinem Sinn, und insofern er nur auf seinen Nutzen Rücksicht nimmt, entscheidet, was gut oder schlecht ist; und durch

kein Gesetz gehalten ist, irgend jemand Anderem als sich allein zu gehorchen; und folglich kann im Naturzustande gar keine Sünde begriffen werden, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was gut oder schlecht ist, und Jeder gehalten ist, dem Staate zu gehorchen. Sünde ist daher nichts Anderes, als Ungehorsam, welcher deßhalb allein nach dem Staatsgesetze bestraft wird, und Gehorsam wird dagegen dem Bürger als Verdienst angerechnet, weil er eben dadurch für würdig erklärt wird, die Vortheile des Staates zu genießen. Ferner ist im Naturzustande Niemand nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es gibt in der Natur nichts, was gerade das Eigenthum dieses und nicht auch das jenes Menschen genannt werden könnte, sondern Alles gehört Allen. Deßhalb gibt es auch im natürlichen Zustande keinen Begriff von dem Willen, einem Jeden das Seinige zu geben, oder Einem das, was ihm gehört, zu entreißen, d. h. im Naturzustande geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht heißen könnte, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was diesem oder was jenem zukömmt. Hieraus ergibt sich: gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst sind äußerliche

Begriffe, nicht aber Attribute, welche die Natur des Geistes ausdrücken. Doch genug hiervon.

Achtunddreißigster Satz. Was den menschlichen Körper so disponirt, daß er auf mehre Weisen afficirt werden kann, oder was ihn fähig macht, die äußeren Körper auf mehre Weisen zu afficiren, ist für den Menschen nützlich, und um so nützlicher, je fähiger der Körper dadurch gemacht wird, auf mehre Weisen afficirt zu werden und andere Körper zu afficiren; und dagegen ist das schädlich, was den Körper weniger fähig hiezu macht.

Beweis. Je fähiger der Körper hiezu gemacht wird, desto fähiger wird der Geist zum Auffassen gemacht (nach S. 14, Th. 2), und folglich ist das, was den Körper auf diese Weise disponirt und ihn dazu fähig macht, nothwendig gut oder nützlich (nach S. 26 und 27 d. Th.), und um so nützlicher, je fähiger es den Körper hiezu machen kann, und dagegen (nach demselben umgekehrten S. 14, Th. 2 und S. 26 und 27 d. Th.) schädlich, wenn es den Körper weniger fähig hiezu macht. W. z. b. w.

Neununddreißigster Satz. Dasjenige, was bewirkt, daß das Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welche die Theile des menschlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, ist

gut; und dagegen das schlecht, was bewirkt, daß die Theile des menschlichen Körpers ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander haben.

Beweis. Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung vieler anderen Körper (nach Post. 4, Th. 2); aber das, was die Gestalt des menschlichen Körpers ausmacht, besteht darin, daß seine Theile ihre Bewegungen auf irgend eine bestimmte Weise einander mittheilen (nach der Def. vor Lehns. 4 hinter S. 13, Th. 2). Was also bewirkt, daß das Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welches die Theile des menschlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, eben das erhält die Gestalt des menschlichen Körpers, und bewirkt folglich (nach Post. 3 und 6, Th. 2), daß der menschliche Körper auf vielfache Weise afficirt werden, und daß er die äußeren Körper auf vielfache Weisen afficiren kann; es ist also (nach dem vor. S.) gut. Was ferner bewirkt, daß die Theile des menschlichen ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe erhalten, das bewirkt (nach derselben Def., Th. 2), daß der menschliche Körper eine andere Gestalt annimmt, d. h. (wie an sich klar ist und wir am Schlusse der Einleitung zu diesem Theile erinnert haben), daß der menschliche Körper

zerstört wird, und daß er folglich durchaus unfähig gemacht wird, auf mehre Weisen afficirt zu werden, und ist deßhalb (nach dem vor. S.) schlecht. W. z. b. w.

Anmerkung. Wie viel dieß dem Geiste schaden oder nützen kann, wird in dem fünften Theile entwickelt werden. Hier ist aber zu bemerken, daß ich unter dem Sterben des Körpers die Zeit verstehe, wenn seine Theile so disponirt sind, daß sie ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander erhalten. Denn ich wage nicht zu leugnen, daß der menschliche Körper, obgleich er den Kreislauf des Blutes und mehres Andere behält, durch welches man den Körper leben glaubt, er dennoch in eine andre von der seinigen gänzlich verschiedene Natur verwandelt werden könne. Denn es nöthigt mich kein Grund, anzunehmen, der menschliche Körper sterbe aus, wenn er in eine Leiche verwandelt wird. Ja die Erfahrung selbst scheint es uns anders zu lehren. Denn es geschieht bisweilen, daß ein Mensch solche Veränderungen erleidet, daß man ihn kaum für denselben halten kann, wie ich von einem spanischen Dichter erzählen hörte, der krank gewesen war, und obgleich genesen, dennoch sein vergangenes Leben dermaßen vergessen hatte, daß er die von ihm verfertigten

Gedichte und Tragödien nicht für die seinigen hielt, und gewiß für ein erwachsenes Kind hätte gehalten werden können, wenn er auch seine Muttersprache vergessen hätte. Wenn dieß unglaublich scheint, was sollen wir dann von den Kindern sagen, deren Natur ein Mann von vorgerücktem Alter von der seinigen für so verschieden hält, daß er sich nicht würde überreden können, er sey jemals ein Kind gewesen, wenn er nicht von Andern auf sich schließen müßte? Um aber den Beschränkten keinen Stoff zu geben, um neue Fragen aufzuwerfen, will ich dieß lieber hier abbrechen.

Vierzigster Satz. Was zum gemeinsamen Verein des Menschen dient oder was bewirkt, daß die Menschen einträchtig leben, ist nützlich, und dagegen alles das schlecht, was Zwietracht in den Staat bringt.

Beweis. Denn was das einträchtige Leben der Menschen bewirkt, bewirkt zugleich, daß sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach S. 35 d. Th.), und ist also (nach S. 26 und 27 d. Th.) gut, und (aus demselben Grunde) alles das hingegen schlecht, was Zwietracht erregt. W. z. b. w.

Einundvierzigster Satz. Lust ist unmittel-

bar nicht schlecht, sondern gut; Unlust hingegen ist unmittelbar schlecht.

Beweis. Lust ist (nach S. 11, Th. 3 mit der Anm.) eine Seelenbewegung, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert wird; Unlust hingegen ist eine Seelenbewegung, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder eingeschränkt wird, und folglich ist (nach S. 38 d. Th.) Lust unmittelbar gut ꝛc. W. z. b. w.

Zweiundvierzigster Satz. Wohlbehagen kann kein Uebermaß haben, sondern ist immer gut, Mißbehagen dagegen ist immer schlecht.

Beweis. Wohlbehagen (siehe die Def. in der Anm. zu S. 11, Th. 3) ist Lust, welche, wenn sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß alle Theile des Körpers gleichmäßig afficirt sind, d. h. (nach S. 11, Th. 3), daß das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert ist, so daß alle Theile desselben gegen einander dasselbe Verhältniß der Bewegung und Ruhe behalten, und also ist (nach S. 39 d. Th.) Wohlbehagen immer gut und kann kein Uebermaß haben; Mißbehagen aber (dessen Def. man gleichfalls in ders. Anm. zu S. 11, Th. 3 nachsehe) ist Unlust, welche insofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß

das Thätigkeitsvermögen des Körpers absolut vermindert oder eingeschränkt wird, und ist also (nach S. 38 d. Th.) immer schlecht. W. z. b. w.

Dreiundvierzigster Satz. Wollust kann Uebermaß und Schmerz haben und schlecht seyn, Schmerz aber kann insofern gut seyn, als Wollust oder Lust schlecht ist.

Beweis. Wollust ist Lust, welche, insofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß ein oder einige Theile desselben mehr als die übrigen afficirt werden (siehe die Def. derselben in der Anm. zu S. 11, Th. 3). Das Vermögen dieser Seelenbewegung kann so groß seyn, daß es die übrigen Handlungen des Körpers übertrifft (nach S. 6 d. Th.) und hartnäckig an ihm haftet, und folglich den Körper an der Fähigkeit hindert, auf vielfache andere Weisen afficirt zu werden, und kann also (nach S. 38 d. Th.) schlecht seyn. Der Schmerz sodann, der hingegen Unlust ist, kann für sich betrachtet nicht gut seyn (nach S. 41 d. Th.); weil aber seine Macht und sein Wachsthum aus der Macht einer äußern Ursache verglichen mit der unsrigen definirt wird (nach S. 5, d. Th.), so können wir uns also unendliche Stufen und Daseynsweisen der Macht dieser Seelenbewegung denken (nach S. 3 d. Th.), und ihn uns also als einen solchen denken, der

die Wollust hindern kann, ein Uebermaß zu haben, und (nach dem ersten Theil dieses Satzes) insofern bewirken, daß der Körper nicht minder fähig werde; daher wird er insofern gut seyn. W. z. b. w.

Vierundvierzigster Satz. Liebe und Begierde können Uebermaß haben.

Beweis. Liebe ist Lust (nach Def. 6 der Seelenbew.), verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache; Wollust ist also (nach Anm. zu S. 11, Th. 3) Liebe verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, und sonach kann die Liebe (nach dem vor. S.) Uebermaß haben. Ferner ist die Begierde um so größer, je größer die Seelenbewegung ist, aus welcher sie entspringt (nach S. 37, Th. 3). Wie demnach die Seelenbewegung (nach S. 6 d. Th.) die übrigen Handlungen des Menschen übertreffen kann, so kann auch die Begierde, welche aus eben dieser Seelenbewegung entspringt, die übrigen Begierden übertreffen, und deßhalb dasselbe Uebermaß haben, welches die Wollust haben kann, wie wir im vorigen Satze bewiesen. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Wohlbehagen, welches ich gut nannte, wird leichter begriffen als bewahrt. Denn die Seelenbewegungen, von denen

wir täglich bestürmt werden, beziehen sich meist auf irgend einen Theil des Körpers, welcher mehr als die übrigen afficirt wird, und deßhalb haben die Seelenbewegungen gewöhnlich ein Uebermaß und fesseln den Geist so bei der alleinigen Betrachtung eines einzigen Gegenstandes, daß er nicht an andere denken kann. Und obgleich die Menschen vielfachen Seelenbewegungen unterworfen sind, und man also selten solche findet, die immer von einer und derselben Seelenbewegung bestürmt werden, so gibt es doch Manche, an denen eine und dieselbe Seelenbewegung hartnäckig haftet. Denn wir sehen die Menschen von einem Gegenstande zuweilen so afficirt, daß sie ihn, ob er gleich nicht gegenwärtig ist, dennoch vor sich zu haben meinen. Wenn dieß einem Menschen, der nicht schläft, begegnet, sagen wir, er sey verrückt, wahnsinnig; und gleicherweise hält man die für wahnsinnig, welche in Liebesbrunst Tag und Nacht blos von ihrer Geliebten oder Buhlerin träumen, weil sie gewöhnlich Lachen erregen. Wenn aber ein Geiziger an nichts Anderes denkt, als dn Gewinn oder Geld, und ein Ehrsüchtiger an Ruhm 2c., so hält man diese nicht für verrückt, weil sie gewöhnlich lästig sind, und als hassenswerth angesehen werden; in der That aber sind Geiz, Ehrsucht, Wollust

u. s. w. Arten der Verrücktheit, obgleich man sie nicht zu den Krankheiten zählt.

Fünfundvierzigster Satz. Haß kann nie gut seyn.

Beweis. Wir streben den verhaßten Menschen zu vernichten (nach S. 39, Th. 3), d. h. (nach S. 37 d. Th.) wir streben nach Etwas, was schlecht ist. Also kann 2c. W. z. b. w.

Anmerkung. Man bemerke, daß ich hier und im Folgenden unter Haß nur den meine, der gegen Menschen gerichtet ist.

Erster Folgesatz. Neid, Verhöhnung, Verachtung, Zorn, Rachsucht und die übrigen Seelenbewegungen, die zum Haß gehören oder aus demselben entspringen, sind schlecht, wie dieß auch aus S. 39, Th. 3 und S. 37 d. Th. erhellt.

Zweiter Folgesatz. Alles, was wir deßhalb begehren, weil wir mit Haß afficirt sind, ist unehrbar und im Staate ungerecht. Auch dieß erhellt aus S. 39, Th. 3 und aus der Def. von unschicklich und ungerecht in der 1. Anm. zu S. 37 d. Th.

Anmerkung. Zwischen Verhöhnung (die ich Folges. 1 schlecht genannt habe) und Lachen nehme ich einen großen Unterschied an. Denn Lachen, wie auch Scherz ist reine Lust, und ist

also, wenn nicht im Uebermaß, an sich gut (nach S. 41 d. Th.). Wahrlich nur ein düsterer und trübseliger Aberglaube verbietet, sich zu erfreuen. Denn weßhalb ziemt es sich mehr, Hunger und Durst zu stillen, als den Mißmuth zu verjagen? Meine Ansicht und meine Gesinnung ist diese: Kein höheres Wesen und nur ein Neidischer freut sich über mein Unvermögen und meine mißliche Lage, oder rechnet uns Thränen, Schluchzen, Furcht und Anderes der Art, was Zeichen eines unvermögenden Geistes ist, als Tugend an; sondern umgekehrt, mit je größerer Lust wir afficirt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. wir nehmen dadurch nothwendig um so mehr Theil an der göttlichen Natur. Der Weise genießt daher die Dinge und erfreut sich an ihnen so viel als möglich (nicht zwar bis zum Ekel, denn das heißt nicht sich erfreuen). Der Weise, sage ich, erquickt und erfrischt sich an mäßiger und angenehmer Speise und Trank, sowie an Geruch und Lieblichkeit der Pflanzen, an Kleiderschmuck, Musik, Fechterspielen, Theater und anderen dergleichen, welche Jeder ohne irgend eines Andern Schaden haben kann. Denn der menschliche Körper ist aus vielfachen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche beständig neuer und mannigfacher

Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus seiner Natur erfolgen kann, gleich sehr fähig sey, und folglich damit der Geist auch eben so fähig sey, Mehres zugleich zu erkennen. Diese Einrichtung des Lebens stimmt also sowohl mit unsern Prinzipien, als auch mit der allgemeinen Praxis aufs Beste überein. Deßhalb ist diese Lebensweise, wenn irgend eine, die beste und in jeder Hinsicht zu empfehlen, und es ist nicht nöthig, hierüber deutlicher und weitläufiger zu sprechen.

Sechsundvierzigster Satz. Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt so viel er kann, Haß, Zorn, Verachtung u. s. w. eines Andern gegen ihn durch Liebe oder Edelsinn zu vergelten.

Beweis. Alle Seelenbewegungen des Hasses sind schlecht (nach Folges. 1 zum vor. S.). Also wird der, der nach der Leitung der Vernunft lebt, so viel er kann, zu bewirken streben, daß ihn die Seelenbewegungen des Hasses nicht bestürmen (nach S. 19 d. Th.), und folglich (nach S. 37 d. Th.) wird er streben, daß auch kein Anderer von diesen Seelenbewegungen leide. Der Haß wird aber durch gegenseitigen Haß vermehrt, und kann dagegen durch Liebe vertilgt werden (nach S. 43, Th. 3), so daß Haß in

Liebe übergeht (nach S. 44, Th. 3). Wer also nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt den Haß ꝛc. eines Andern durch Liebe zu vergelten, d. h. durch Edelsinn (die Def. desselben siehe in der Anm. zu S. 59, Th. 3). W. z. b. w.

Anmerkung. Wer Beleidigungen durch gegenseitigen Haß rächen will, hat gewiß ein trauriges Leben. Wer aber hingegen Haß mit Liebe zu bekämpfen trachtet, der kämpft gewiß mit Freude und Zuversicht; er widersteht ebenso leicht einem Menschen als mehren, und bedarf der Hülfe des Glücks fast gar nicht; diejenigen, die er besiegt hat, geben mit Freude nach, und zwar nicht aus Verlust, sondern aus Zuwachs an Kräften. Alles dieß folgt so deutlich aus den bloßen Definitionen von Liebe und Erkenntniß, daß es nicht nöthig ist, es einzeln zu beweisen.

Siebenundvierzigster Satz. Die Seelenbewegungen der Hoffnung und Furcht können an sich nicht gut seyn.

Beweis. Es gibt keine Seelenbewegungen der Hoffnung und Furcht ohne Unlust; denn Furcht ist (nach Def. 13 der Seelenbew.) Unlust, und Hoffnung (siehe Erläuterung der Def. 12 und 13 der Seelenbew.) gibt es nicht ohne Furcht, und daher können (nach S. 41 d. Th.) diese Seelenbewegungen nicht an sich gut seyn,

sondern nur, insofern sie das Uebermaß der Lust einschränken können (nach S. 43 d. Th.). W. z. b. w.

Anmerkung. Hiezu kömmt, daß diese Seelenbewegungen einen Mangel der Erkenntniß und ein Unvermögen des Geistes anzeigen, und aus dieser Ursache ist auch Zuversicht, Verzweiflung, Freude und Gewissensbiß Zeichen der unvermögenden Seele. Denn obgleich Zuversicht und Freude Seelenbewegungen der Lust sind, so setzen sie doch voraus, daß ihnen Unlust, nämlich Hoffnung und Furcht vorangegangen sey. Je mehr wir daher streben nach der Leitung der Vernunft zu leben, um so mehr streben wir, weniger von der Hoffnung abzuhängen, uns von der Furcht zu befreien, das Schicksal, so viel wir vermögen, zu beherrschen, und unsere Handlungen nach dem sichern Rathschlusse der Vernunft einzurichten.

Achtundvierzigster Satz. Die Seelenbewegungen der Ueberschätzung und Geringschätzung sind stets schlecht.

Beweis. Denn diese Seelenbewegungen widerstreiten (nach Def. 21 u. 22 der Seelenbew.) der Vernunft, und sind also (nach S. 26 u. 27 d. Th.) schlecht. W. z. b. w.

Neunundvierzigster Satz. Ueberschätzung macht den Menschen, den man überschätzt, leicht hochmüthig.

Beweis. Wenn wir sehen, daß Jemand aus Liebe mehr als recht ist von uns hält, werden wir uns leicht rühmlich erscheinen (nach Anm. zu S. 41, Th. 3), oder mit Lust afficirt werden (nach Def. 30 der Seelenbew.), und das Gute, was wir von uns gepriesen hören, leicht glauben (nach S. 25, Th. 3), und werden also aus Liebe zu uns mehr als recht ist von uns halten, d. h. (nach Def. 28 der Seelenbew.) wir werden leicht hochmüthig werden. W. z. b. w.

Fünfzigster Satz. Mitleiden ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz.

Beweis. Denn Mitleiden ist (nach Def. 18 der Seelenbew.) Unlust, und also (nach S. 41 d. Th.) an sich schlecht. Das Gute aber, das aus ihm folgt, daß wir nämlich den Menschen, den wir bemitleiden, aus dem Leiden zu befreien suchen (nach Folges. 3 zu S. 27, Th. 3), suchen wir nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu thun (nach S. 37 d. Th.), und wir können nur nach dem bloßen Gebote der Vernunft etwas thun, von dem wir gewiß wissen, daß es gut ist (nach S. 27 d. Th.), und sonach ist Mitleiden bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Mensch, welcher nach dem Gebote der Vernunft lebt, so viel als möglich zu bewirken strebt, daß er nicht von Mitleiden berührt werde.

Anmerkung. Wer wahrhaft weiß, daß Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der findet gewiß nichts, was des Hasses, des Verlachens oder der Verachtung werth ist, und bemitleidet Niemanden, sondern er strebt, so weit die menschliche Tugend es vermag, wohl zu thun, wie man sagt, und sich zu freuen. Dazu kömmt, daß der, der von der Seelenbewegung des Mitleidens leicht gerührt, und durch das Leiden oder die Thränen eines Andern bewegt wird, oft etwas thut, was ihn hernach gereut, sowohl weil wir nichts aus einer Seelenbewegung thun, wovon wir gewiß wissen, daß es gut sey, als auch weil wir leicht durch falsche Thränen betrogen werden. Ich spreche hier aber ausdrücklich von dem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt; denn wer weder durch Vernunft noch durch Mitleiden bewegt wird, Anderen Hülfe zu leisten, der heißt mit Recht inhuman; denn er scheint (nach S. 27, Th. 3) keinem Menschen ähnlich zu seyn.

Einundfünfzigster Satz. Zugeneigtheit widerstreitet der Vernunft nicht, sondern kann mit ihr übereinstimmen und aus ihr entspringen.

Beweis. Denn Zugeneigtheit ist Liebe gegen den, der einem Andern wohlgethan hat (nach Def. 19 der Seelenbew.), und kann sich also auf den Geist beziehen, insofern von diesem gesagt wird, daß er thätig ist (nach S. 59, Th. 3), d. h. (nach S. 3, Th. 3) insofern er erkennt, und sonach mit der Vernunft übereinstimmt ꝛc. W. z. b. w.

Andrer Beweis. Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, wünscht auch einem Andern das Gut, das er für sich begehrt (nach S. 37 d. Th.). Deßhalb wird dadurch, daß er Jemanden einem Andern wohlthun sieht, sein eignes Bestreben wohlzuthun genährt, d. h. (nach S. 11, Th. 3) er wird Lust empfinden, und zwar (nach der Voraussetzung) verbunden mit der Idee dessen, der dem Andern wohlgethan hat, und folglich ist er ihm (nach Def. 19 der Seelenbew.) zugeneigt. W. z. b. w.

Anmerkung. Indignation, wie sie von uns definirt wird (siehe Def. 20 der Seelenbew.), ist nothwendig schlecht (nach S. 45 d. Th.). Es ist aber zu bemerken, daß ich von der höchsten Gewalt, wenn sie aus dem Verlangen die

Ruhe zu sichern einen Bürger straft, der einem andern Unrecht gethan hat, nicht sage, daß sie gegen den Bürger indignirt sey, weil sie nicht von Haß getrieben wird, den Bürger zu verderben, sondern ihn von Frömmigkeit geleitet, bestraft.

Zweiundfünfzigster Satz. Zufriedenheit mit sich selbst kann aus der Vernunft entspringen, und nur diese Zufriedenheit, welche aus der Vernunft entspringt, ist die höchste, die es geben kann.

Beweis. Zufriedenheit mit sich selbst ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet (nach Def. 25 der Seelenbew.). Das wahre Thätigkeitsvermögen des Menschen oder die Tugend ist aber die Vernunft selbst (nach S. 3, Th. 3), welche der Mensch klar und bestimmt betrachtet (nach S. 40 und 43, Th. 2). Also entspringt Zufriedenheit mit sich selbst aus der Vernunft. Ferner faßt der Mensch, wenn er sich selbst betrachtet, nichts klar und bestimmt oder adäquat auf, als das, was aus seinem Thätigkeitsvermögen erfolgt (nach Def. 2, Th. 3), d. h. (nach S. 3, Th. 3) was aus seinem Erkenntnißvermögen erfolgt, und also entsteht blos aus dieser Betrachtung die höchste Zufriedenheit, die es geben kann. W. z. b. w.

Anmerkung. Zufriedenheit mit sich selbst ist wahrhaft das Höchste, was wir hoffen können; denn Niemand strebt (wie wir S. 25 d. Th. gezeigt haben) sein Seyn irgend eines Zweckes wegen zu erhalten. Und weil diese Zufriedenheit durch Belobungen mehr und mehr genährt und verstärkt (nach Folges. zu S. 53, Th. 3), und dagegen (nach Folges. zu 55, Th. 3) durch Tadel mehr und mehr gestört wird, werden wir deßhalb am meisten durch den Ruhm geleitet, und können ein schmachvolles Leben kaum ertragen.

Dreiundfünfzigster Satz. Niedergeschlagenheit ist nicht Tugend, oder entspringt nicht aus der Vernunft.

Beweis. Niedergeschlagenheit ist Unlust, welche daraus entspringt, daß der Mensch sein Unvermögen betrachtet (nach Def. 26 der Seelenbew.). Insofern aber der Mensch sich selbst vernunftmäßig erkennt, sofern nimmt man an, daß er sein Wesen, d. h. (nach S. 7, Th. 3) sein Vermögen erkennt. Wenn daher der Mensch, während er sich selbst betrachtet, irgend ein Unvermögen an sich wahrnimmt, so kömmt das nicht daher, weil er sich selbst erkennt, sondern (wie wir S. 55, Th. 3 gezeigt haben) daher, weil sein Thätigkeitsvermögen eingeschränkt wird. Wenn wir aber annehmen, daß der Mensch sein

Unvermögen dadurch begreife, daß er etwas Mächtigeres als sich erkennt, durch dessen Erkenntniß er sein Thätigkeitsvermögen bestimmt, dann begreifen wir nichts Anderes, als daß der Mensch sich selbst bestimmt erkennt (nach S. 26 d. Th.), daß sein Thätigkeitsvermögen erweitert wird. Deßhalb entspringt Niedergeschlagenheit oder Unlust, welche daraus entspringt, daß der Mensch sein Unvermögen betrachtet, nicht aus der wahren Betrachtung oder aus der Vernunft, und ist auch nicht Tugend, sondern Leidenschaft. W. z. b. w.

Vierundfünfzigster Satz. Reue ist nicht Tugend, oder entspringt nicht aus der Vernunft, sondern der, welcher eine That bereut, ist doppelt elend oder unvermögend.

Beweis. Der erste Theil dieses Satzes wird wie der vorige Satz bewiesen. Der zweite aber erhellt aus der bloßen Definition dieser Seelenbewegung (siehe Def. 27 der Seelenbew.). Denn man läßt sich zuerst durch verkehrte Begierde, dann durch Unlust besiegen.

Anmerkung. Weil die Menschen selten nach dem Gebote der Vernunft leben, so bringen diese beiden Seelenbewegungen, nämlich Niedergeschlagenheit und Reue, und außer diesen Hoffnung und Furcht mehr Nutzen als Schaden, und wenn daher doch einmal gesündigt werden soll, so ist

es besser nach dieser Seite hin zu sündigen. Denn wenn die Geistesschwächlinge alle gleich sehr hochmüthig wären, sich über nichts schämten, noch etwas fürchteten, wie könnten sie dann durch Bande vereinigt und zusammengehalten werden? Der große Haufe ist furchtbar, wenn er nicht fürchtet. Darum ist es kein Wunder, daß die Propheten, welche nicht für den Nutzen einiger Wenigen, sondern für den allgemeinen Sorge trugen, Niedergeschlagenheit, Reue und Ehrfurcht so sehr empfohlen haben. Und gewiß können die, welche diesen Seelenbewegungen unterworfen sind, viel leichter als Andere dahin gebracht werden, endlich nach der Leitung der Vernunft zu leben, d. h. frei zu seyn, und das Leben der Glückseligen zu genießen.

Fünfundfünfzigster Satz. Der größte Hochmuth oder der größte Kleinmuth ist die größte Unkenntniß seiner selbst.

Beweis. Dieser erhellt aus Definition 28 und 29 der Seelenbewegungen.

Sechsundfünfzigster Satz. Der größte Hochmuth oder der größte Kleinmuth bezeichnet das größte Unvermögen der Seele.

Beweis. Die erste Grundlage der Tugend ist, sein Seyn zu erhalten (nach Folgef. zu S. 22

d. Th.), und zwar nach der Leitung der Vernunft (nach S. 24 d. Th.). Wer daher sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden, und folglich alle Tugenden nicht. Ferner ist tugendhaft handeln nichts Anderes, als nach der Leitung der Vernunft handeln (nach S. 24 d. Th.), und wer nach der Leitung der Vernunft handelt, muß nothwendig wissen, daß er nach der Leitung der Vernunft handle (nach S. 43, Th. 2). Wer daher selbst, und folglich (wie wir eben gezeigt haben) alle Tugenden durchaus nicht kennt, der handelt am wenigsten tugendhaft, d. h. (wie aus Def. 8 d. Th. erhellt), er ist am meisten unvermögend in Beziehung auf die Seele. Und folglich (nach dem vor. S.) bezeichnet der größte Hochmuth, oder der größte Kleinmuth das größte Unvermögen der Seele. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt ganz deutlich, daß die Hochmüthigen und Kleinmüthigen den Seelenbewegungen am meisten unterworfen sind.

Anmerkung. Kleinmuth kann jedoch leichter abgelegt werden als Hochmuth, da ja dieser die Seelenbewegung einer Lust, jene aber die einer Unlust ist; und folglich (nach S. 18 d. Th.) jene stärker ist als diese.

Siebenundfünfzigster Satz. Der Hochmüthige liebt die Nähe von Schmarotzern oder Schmeichlern und haßt die der Aufrichtigen.

Beweis. Hochmuth ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch mehr als recht ist von sich hält (nach Def. 28 und 6 der Seelenbew.) Diese Meinung strebt der hochmüthige Mensch so viel als möglich zu nähren (siehe Anm. zu S. 13, Th. 3). Und folglich liebt er die Nähe der Schmarotzer oder Schmeichler (deren Erklärungen ich ausgelassen habe, weil sie zu bekannt sind), und scheut die Nähe der Aufrichtigen, welche von ihm halten was recht ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Es würde zu lang werden, wenn ich hier alle Uebel des Hochmuths aufzählen wollte, da ja die Hochmüthigen allen Seelenbewegungen, am wenigsten aber den Seelenbewegungen der Liebe und des Mitgefühls unterworfen sind. Wir dürfen aber hier nicht unberührt lassen, daß auch der hochmüthig genannt wird, der von den Uebrigen weniger hält, als recht ist, und in diesem Sinne also ist Hochmuth zu definiren als Lust, entsprungen aus der falschen Meinung, daß ein Mensch sich über den Uebrigen erhaben glaubt. Der diesem Hochmuthe entgegengesetzte Kleinmuth müßte definirt werden

als Unlust, entsprungen aus der falschen Meinung, daß der Mensch sich unter den Uebrigen stehend glaubt. Dieß angenommen, begreifen wir leicht, daß der Hochmüthige nothwendig neidisch ist (siehe Anm. zu S. 55, Th. 3), und die am meisten haßt, die am meisten wegen ihrer Tugenden gepriesen werden, daß sein Haß nicht leicht durch ihre Liebe oder Güte besiegt werden kann (siehe Anm. zu S. 41, Th. 3), und daß er nur an der Nähe derjenigen sich erfreut, welche seinem unvermögenden Geiste nachgeben, und aus dem Narren einen Wahnsinnigen machen. Obgleich der Kleinmuth dem Hochmuth entgegengesetzt ist, so steht dennoch der Kleinmüthige dem Hochmüthigen sehr nahe; denn da seine Unlust daraus entspringt, daß er sein Unvermögen nach dem Vermögen oder der Tugend Anderer beurtheilt, so hat er also Erleichterung von seiner Unlust, d. h. er hat Lust, wenn seine Vorstellung sich mit der Betrachtung fremder Gebrechen beschäftigt, woraus der Spruch entstanden ist:

Tröstung im Unglück ist's, des Leidens Genossen zu haben.

Dagegen wird er um so mehr Unlust haben, je mehr er sich unter den Uebrigen stehend glaubt; daher kömmt es, daß Niemand mehr zum Neide geneigt ist, als die Kleinmüthigen, und daß diese am meisten die Thaten der Menschen

zu beobachten suchen, mehr um sie zu tadeln, als um sie zu verbessern, und daß sie endlich nur den Kleinmuth preisen und sich dessen rühmen, doch so, daß sie dennoch als Kleinmüthige erscheinen. Dieß erfolgt so nothwendig aus dieser Seelenbewegung, wie aus der Natur des Dreiecks, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich sind, und ich habe schon gesagt, daß ich diese und ähnliche Seelenbewegungen schlecht nenne, insofern ich nur den menschlichen Nutzen bedachte. Die Gesetze der Natur beziehen sich aber auf die allgemeine Ordnung der Natur, von welcher der Mensch ein Theil ist. Dieß habe ich hier im Vorbeigehen bemerken wollen, damit Niemand glaube, ich hätte hier die Gebrechen und widersinnigen Thaten der Menschen aufzählen, und nicht vielmehr die Natur und die Eigenschaften der Dinge beweisen wollen; denn, wie ich in der Einleitung zum dritten Theil gesagt habe, ich betrachte die menschlichen Seelenbewegungen und ihre Eigenschaften ebenso, wie die übrigen Dinge der Natur. Und gewiß bezeichnen die menschlichen Seelenbewegungen, wenn auch nicht das menschliche, doch wenigstens das Vermögen und die Kunstfertigkeit der Natur ebensosehr als vieles Andere, was wir bewundern, und an dessen Betrachtung wir uns erfreuen. Ich fahre

indeß fort, das von den Seelenbewegungen anzuführen, was den Menschen Nutzen bringt, oder ihnen zum Schaden gereicht.

Achtundfünfzigster Satz. Der Ruhm widerstreitet nicht der Vernunft, sondern kann aus ihr entspringen.

Beweis. Dieser erhellt aus Def. 30 der Seelenbewegungen und aus der Def. von ehrbar in der 1. Anmerk. zu S. 37 dieses Theils.

Anmerkung. Was man eitlen Ruhm nennt, ist Zufriedenheit mit sich selbst, die durch die bloße Meinung des großen Haufens genährt wird, bei deren Verschwinden die Zufriedenheit selbst verschwindet, d. h. (nach Anm. zu S. 52 d. Th.) das höchste Gut, das Jeder liebt. Daher kömmt es, daß, wer sich der Meinung des großen Haufens rühmt, von täglicher Sorge geängstigt, seinen Ruf zu erhalten strebt, arbeitet und sich abmüht. Denn der große Haufe ist wankelmüthig und unbeständig, und deßhalb verschwindet der Ruf bald, wenn er nicht erhalten wird. Ja weil Alle den Beifall des großen Haufens zu erjagen begehren, so unterdrückt leicht jeder Einzelne den Ruf des Andern; wenn daher um das vermeinte höchste Gut gestritten wird, so entsteht eine außerordentliche Lust, einander auf jegliche Weise zu unterdrücken, und wer

endlich als Sieger davongeht, rühmt sich mehr darüber, daß er dem Andern im Wege stand, als daß er sich den Weg gebahnt. Dieser Ruhm oder diese Zufriedenheit also ist wirklich eitel, da er keiner ist. Was von dem Schamgefühl zu bemerken ist, läßt sich leicht aus dem abnehmen, was wir von dem Mitgefühl und der Reue gesagt haben. Ich füge nur das hinzu, daß, wie das Mitleiden, so auch die Scham, wenn auch keine Tugend, doch gut ist, insofern sie anzeigt, daß der Mensch, welcher Scham empfindet, die Begierde habe, ehrbar zu leben, wie auch der Schmerz in so fern gut genannt wird, als er anzeigt, daß der verletzte Theil noch nicht ganz verdorben ist. Obgleich daher der Mensch, welcher sich einer That schämt, wirklich Unlust empfindet, so ist er dennoch vollkommener, als der Schamlose, der keine Begierde hat, ehrbar zu leben.

Dieß ist es, was ich von den Seelenbewegungen der Lust und Unlust zu bemerken mir vorgesetzt hatte. Was die Begierden betrifft, so sind diese freilich gut oder schlecht, je nachdem sie aus guten oder schlechten Seelenbewegungen entspringen; aber alle sind wahrhaft blind, insofern sie durch Seelenbewegungen, die Leidenschaften sind, in uns erzeugt werden (wie man

leicht aus dem in der Anmerkung zu S. 44 d. Th. Gesagten schließen kann), und würden von gar keinem Nutzen seyn, wenn die Menschen sich leicht bewegen ließen, nach dem alleinigen Gebote der Vernunft zu leben, wie ich nun kurz zeigen werde.

Neunundfünfzigster Satz. Zu allen Thaten, zu welchen wir durch eine Seelenbewegung, die eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, können wir auch ohne diese durch die Vernunft bestimmt werden.

Beweis. Vernunftmäßig handeln ist nichts Anderes (nach S. 3 und Def. 2, Th. 3), als das thun, was aus der Nothwendigkeit unserer für sich allein betrachteten Natur erfolgt. Unlust aber ist sofern schlecht, insofern sie dieses Thätigkeitsvermögen vermindert oder einschränkt (nach S. 41 d. Th.). Also können wir durch diese Seelenbewegung zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Ferner ist Lust nur in so fern schlecht, als sie die Fähigkeit des Menschen zur Thätigkeit hindert (nach S. 41 und 43 d. Th.), und folglich können wir auch insofern zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Endlich, insofern Lust gut ist, sofern stimmt sie mit

der Vernunft überein (denn sie besteht darin, daß das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermehrt oder erweitert wird), und ist keine Leidenschaft, ausgenommen wenn das Thätigkeitsvermögen des Menschen nicht so weit vermehrt wird, daß er sich und seine Handlungen adäquat begreift (nach S. 3, Th. 3 mit der Anm.). Wenn daher der mit Lust afficirte Mensch zu einer so großen Vollkommenheit gebracht würde, daß er sich und seine Handlungen adäquat begriffe, so wäre er auch fähig, ja noch fähiger zu denselben Handlungen, zu welchen er jetzt von den Seelenbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestimmt wird. Aber alle Seelenbewegungen beziehen sich auf Lust, Unlust oder Begierde (siehe Erläuterung von Def. 4 der Seelenbew.); und Begierde ist (nach Def. 1 der Seelenbew.) nichts Anderes, als eben das Bestreben der Thätigkeit. Also können wir zu allen Handlungen, zu welchen wir durch eine Seelenbewegung, welche Leidenschaft ist, bestimmt werden, ohne diese durch die Vernunft allein geleitet werden. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Jede Handlung wird insofern schlecht genannt, insofern aus ihr hervorgeht, daß wir von Haß oder irgend einer schlechten Seelenbewegung afficirt sind (siehe Folges. 1 zu S. 45 d. Th.). Aber keine Handlung für sich

allein betrachtet ist gut oder schlecht (wie wir in der Einleitung zu diesem Theil gezeigt haben), sondern eine und dieselbe Handlung ist bald gut, bald schlecht. Also können wir zu derselben Handlung, welche nur schlecht ist, oder welche aus irgend einer schlechten Seelenbewegung entspringt, durch die Vernunft geleitet werden (nach S. 19 d. Th.). W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß wird sich durch ein Beispiel deutlicher erklären. Die Handlung des Schlagens, insofern sie physisch betrachtet wird, und wir nur darauf achten, daß der Mensch den Arm aufhebt, die Hand zusammendrückt und den ganzen Arm mit Gewalt hinunter bewegt, ist eine Tugend, welche aus dem Bau des menschlichen Körpers begriffen wird. Wenn daher ein Mensch aus Zorn oder Haß die Hand zusammenzudrücken oder den Arm zu bewegen bestimmt wird, so kommt dieß daher, wie wir im zweiten Theil gezeigt haben, daß eine und dieselbe Handlung mit allerlei Vorstellungen von Dingen verbunden werden kann, und wir also zu einer und derselben That sowohl durch die Vorstellung der Dinge, welche wir verworren, als durch die, welche wir klar und bestimmt begreifen, bestimmt werden können. Es ist also klar, daß jede Begierde, welche aus einer Seelenbewegung, die

eine Leidenschaft ist, entspringt, von keinem Nutzen wäre, wenn die Menschen von der Vernunft geleitet werden könnten. — Sehen wir nunmehr, warum wir eine Begierde, welche aus einer Seelenbewegung entspringt, die eine Leidenschaft ist, eine blinde nennen.

Sechzigster Satz. Die Begierde, welche aus einer Lust oder Unlust entspringt, die sich auf einen oder auf einige, nicht aber auf alle Theile des Körpers bezieht, nimmt keine Rücksicht auf das dem ganzen Menschen Nützliche.

Beweis. Gesetzt z. B. der Theil A eines Körpers werde durch die Gewalt irgend einer äußeren Ursache so verstärkt, daß er vor den übrigen ein Uebergewicht hat, so wird (nach S. 6 d. Th.) dieser Theil nicht deßhalb seine Kräfte zu verlieren streben, damit die übrigen Theile des Körpers ihre Funktionen verrichten können, denn er müßte eine Kraft oder ein Vermögen haben, seine Kräfte zu verlieren, was (nach S. 6, Th. 3) widersinnig ist. Dieser Theil wird daher streben, und folglich (nach S. 7 und 12, Th. 3) auch der Geist, diesen Zustand zu erhalten, und folglich steht die Begierde, welche aus einer solchen Seelenbewegung der Lust entspringt, nicht in Beziehung mit dem Ganzen. Wenn dagegen gesetzt wird, der Theil A werde einge-

schränkt, so daß die übrigen ein Uebergewicht haben, so wird auf dieselbe Weise bewiesen, daß auch die Begierde, welche aus der Unlust entspringt, nicht in Beziehung mit dem Ganzen steht. W. z. b. w.

Anmerkung. Da sich nun die Lust meist (nach Anm. zu S. 44 d. Th.) auf einen Theil des Körpers bezieht, so sind wir daher meist geneigt, unser Seyn zu erhalten, ohne Rücksicht auf unser gesammtes Wohlbefinden zu nehmen. Hiezu kömmt, daß die uns am meisten fesselnden Begierden (nach Folges. zu S. 9 d. Th.) sich nur auf die Gegenwart, nicht aber auf die Zukunft beziehen.

Einundsechzigster Satz. Die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, kann kein Uebermaß haben.

Beweis. Begierde ist (nach Def. 1 der Seelenbew.), absolut betrachtet, eben das Wesen des Menschen, insofern es begriffen wird, als auf irgend eine Weise bestimmt etwas zu thun. Demnach ist die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, d. h. (nach S. 3, Th. 3) welche sich in uns erzeugt, insofern wir handeln, eben das Wesen oder die Natur des Menschen, insofern es begriffen wird, als das zu thun bestimmt, was aus dem alleinigen Wesen des Menschen

adäquat begriffen wird (nach Def. 2, Th. 3). Wenn also diese Begierde ein Uebermaß haben könnte, so könnte also die menschliche Natur für sich allein betrachtet sich selbst überschreiten, oder vermöchte mehr, als sie vermag, was ein offenbarer Widerspruch ist; und folglich kann diese Begierde kein Uebermaß haben. W. z. b. w.

Zweiundsechzigster Satz. Insofern der Geist die Dinge nach dem Gebote der Vernunft begreift, wird er gleicher Weise erregt, es mag die Idee eines künftigen, vergangenen, oder gegenwärtigen Dinges seyn.

Beweis. Alles, was der Geist nach Anleitung der Vernunft begreift, begreift er unter derselben Form der Ewigkeit oder Nothwendigkeit (nach Folges. 2 zu S. 44, Th. 2) und wird mit derselben Gewißheit afficirt (nach S. 43, Th. 2 und der Anm.). Mag es daher die Idee eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges seyn, so begreift der Geist das Ding mit derselben Nothwendigkeit, und wird mit derselben Gewißheit afficirt, und die Idee ist, sey sie die eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges, dennoch gleich wahr (nach S. 41, Th. 2), d. h. (nach Def. 4, Th. 2) sie hat dennoch immer dieselben Eigenschaften einer adäquaten Idee. Und sonach wird der Geist, insofern

er nach dem Gebote der Vernunft die Dinge begreift, auf dieselbe Weise afficirt, mag es die Idee eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn wir von der Dauer der Dinge eine adäquate Erkenntniß haben, und die Daseynszeiten derselben durch die Vernunft bestimmen könnten, so würden wir die künftigen Dinge mit derselben Seelenbewegung, wie die gegenwärtigen, betrachten; der Geist würde das Gute, welches er als zukünftig begreift, eben so sehr wie das gegenwärtige erstreben, würde folglich das kleinere gegenwärtige Gut nothwendig für ein größeres künftiges Gut hintansetzen und keineswegs nach dem streben, was jetzt gut, aber die Ursache eines künftigen Uebels ist, wie wir bald beweisen werden. Wir können aber von der Dauer der Dinge (nach S. 31, Th. 2) nur eine sehr unadäquate Erkenntniß haben, und bestimmen die Daseynszeiten der Dinge (nach Anmerk. zu S. 44, Th. 2) nur nach der Vorstellung, welche durch die Vorstellung eines gegenwärtigen, und durch die eines künftigen Dinges nicht gleicherweise afficirt wird. Daher kömmt es, daß die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen, welche wir haben, nur eine abstrakte oder allgemeine ist, und das Urtheil, welches wir über

die Ordnung und die Causalverknüpfung der Dinge fällen, um daraus zu bestimmen, was jetzt gut oder schlecht für uns sey, mehr ein imaginäres, als ein reales ist. Demnach ist es kein Wunder, wenn die Begierde, welche aus der Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, insofern sich diese auf die Zukunft bezieht, sehr leicht durch die Begierde zu den Dingen eingeschränkt werden kann, welche in der Gegenwart angenehm sind; siehe hierüber S. 15 d. Th.

Dreiundsechzigster Satz. Wer von Furcht geleitet wird, und das Gute thut, um das Böse zu vermeiden, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

Beweis. Alle Seelenbewegungen, welche sich auf den Geist, insofern er thätig ist, d. h. (nach S. 3, Th. 3) die sich auf die Vernunft beziehen, sind Seelenbewegungen der Lust und Begierde (nach S. 59, Th. 3). Sonach wird (nach Def. 13 der Seelenbew.) wer von Furcht geleitet wird, und das Gute thut aus Furcht vor dem Bösen, nicht von der Vernunft geleitet. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Finsterlinge, die besser Fehler zu tadeln, als Tugenden zu lehren verstehen, und die die Menschen nicht durch Vernunft zu leiten, sondern vielmehr durch Furcht

so in Zaum zu halten streben, daß sie mehr das Böse scheuen, als die Tugenden lieben, bezwecken nichts Anderes, als daß die Anderen eben so elend werden, wie sie selbst, und deßhalb ist es kein Wunder, wenn sie den Menschen meist lästig und verhaßt sind.

Folgesatz. Durch die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, verfolgen wir unmittelbar das Gute und fliehen mittelbar das Böse.

Beweis. Denn die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, kann blos aus der Seelenbewegung der Lust, welche nicht Leidenschaft ist, entspringen (nach S. 59, Th. 3), d. h. aus einer Lust, welche kein Uebermaß haben kann (nach S. 61 d. Th.), nicht aber aus Unlust. Und sonach entspringt diese Begierde (nach S. 8 d. Th.) aus der Erkenntniß des Guten, nicht aber aus der des Bösen, und also erstreben wir nach der Leitung der Vernunft unmittbar das Gute, und fliehen nur in Beziehung hierauf das Böse. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Beispiel von einem Kranken und Gesunden erklärt diesen Folgesatz. Der Kranke ißt, was ihm zuwider ist, aus Besorgniß vor dem Tode; der Gesunde aber erfreut sich an der Speise, und genießt so sein Leben besser, als wenn er den Tod fürchtete und ihn

unmittelbar zu vermeiden suchte. So wird der Richter blos durch die Vernunft geleitet, da er nicht aus Haß oder Zorn ꝛc., sondern blos aus Liebe zum öffentlichen Wohl den Schuldigen zum Tode verurtheilt.

Vierundsechzigster Satz. Die Erkenntniß des Bösen ist eine unadäquate Erkenntniß.

Beweis. Die Erkenntniß des Bösen ist die Unlust selbst (nach S. 8 d. Th.), insofern wir uns derselben bewußt sind; Unlust aber ist Uebergang zu geringerer Vollkommenheit (nach Def. 3 der Seelenbew.), welche deßhalb aus dem Wesen des Menschen an sich nicht verstanden werden kann (nach S. 6 und 7, Th. 3), und sonach (nach Def. 2, Th. 3) eine Leidenschaft ist, welche (nach S. 3, Th. 3) von unadäquaten Ideen abhängt, und folglich (nach S. 29, Th. 2) ist ihre Erkenntniß, nämlich die Erkenntniß des Bösen, unadäquat. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der menschliche Geist, wenn er nur adäquate Ideen hätte, sich keinen Begriff des Bösen bilden würde.

Fünfundsechzigster Satz. Von zwei Gütern werden wir nach der Leitung der Vernunft das größere, und von zwei Uebeln das kleinere wählen.

Beweis. Das Gut, welches uns ein

größeres Gut zu genießen hindert, ist eigentlich ein Uebel; denn gut und übel wird (wie wir in der Einleitung zu d. Th. gezeigt haben) von den Dingen gesagt, insofern wir sie mit einander vergleichen, und (aus demselben Grunde) ist das kleinere Uebel eigentlich ein Gut, deßhalb werden wir (nach Folges. zu S. 63 d. Th.) nach der Leitung der Vernunft nur das größere Gut und das kleinere Uebel begehren oder wählen. W. z. b. w.

Folgesatz. Wir wählen nach der Leitung der Vernunft ein kleineres Uebel um eines größeren Gutes willen, und verschmähen ein kleineres Gut, das die Ursache eines größeren Uebels ist. Denn das Uebel, das hier kleiner heißt, ist eigentlich ein Gut, und das Gut dagegen ein Uebel, deßhalb begehren wir (nach Folges. zu S. 63 d. Th.) jenes und verschmähen dieses. W. z. b. w.

Sechsundsechzigster Satz. Nach der Leitung der Vernunft suchen wir das größere künftige Gut statt des gegenwärtigen geringeren zu erlangen, und das gegenwärtige geringere Uebel statt eines größeren künftigen Uebels.

Beweis. Wenn der Geist eine adäquate Erkenntniß eines künftigen Dinges haben könnte, würde er gegen ein künftiges und gegenwärtiges

Ding eine und dieselbe Seelenbewegung haben (nach S. 62 d. Th.). Deßhalb ist, insofern wir auf die Vernunft selbst achten, wie wir in unserm Satze unterstellen, die Sache dieselbe, mag sie als größeres Gut oder Uebel als künftig oder als gegenwärtig angenommen werden. Und folglich begehren wir (nach S. 65 d. Th.) das größere künftige Gut statt des gegenwärtigen geringern ꝛc. W., z. b. w.

Folgesatz. Wir begehren nach der Leitung der Vernunft das geringere oder gegenwärtige Uebel, das die Ursache eines größern künftigen Gutes ist, und verschmähen das gegenwärtige geringere Gut, das die Ursache eines größern künftigen Uebels ist. Dieser Folgesatz verhält sich zum vorigen Satze, wie Folges. des S. 65 zu S. 65 selbst.

Anmerkung. Vergleicht man nun dieß mit dem, was wir in diesem Theile bis zu Satz 8 über die Macht der Seelenbewegungen auseinandergesetzt haben, so sieht man leicht, welch ein Unterschied zwischen dem Menschen ist, der von der Seelenbewegung oder der Meinung, und dem Menschen, der von der Verunft geleitet wird. Denn Jener thut, er mag wollen oder nicht, das, worüber er sich in der größten Unkenntniß befindet; dieser aber folgt in Allem nur

sich selbst und thut nur das, was er als das Höchste im Leben kennt, und wozu er deßhalb am meisten Begierde hat, und darum nenne ich jenen einen Unfreien, diesen aber einen Freien, über dessen Gesinnung und Lebensweise ich noch Einiges bemerken will.

Siebenundsechzigster Satz. Der freie Mensch denkt an nichts weniger, als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachdenken über den Tod, sondern über das Leben.

Beweis. Der freie Mensch, d. h. der, welcher nur nach dem Gebote der Vernunft lebt, wird nicht von der Todesfurcht geleitet (nach S. 63 d. Th.), sondern er begehrt das Gute unmittelbar (nach dem Folges. desselb. S.), d. h. (nach S. 24 d. Th.) zu handeln, zu leben, sein Seyn zu erhalten aus dem Grunde, weil er seinen Nutzen sucht, und folglich denkt er an nichts weniger, als an den Tod, und seine Weisheit ist vielmehr ein Nachdenken über das Leben. W. z. b. w.

Achtundsechzigster Satz. Wenn die Menschen frei geboren würden, würden sie, so lange sie frei wären, keinen Begriff von gut und böse bilden.

Beweis. Ich habe denjenigen frei genannt,

der von der Vernunft allein geleitet wird; wer daher frei geboren wird und frei bleibt, hat nur adäquate Ideen und hat sonach keinen Begriff von böse (nach Folges. zu S. 64 d. Th.), und deßhalb (denn gut und böse sind relative Begriffe) auch nicht von gut. W. z. b. w.

Anmerkung. Aus Satz 4 d. Th. erhellt, daß die Voraussetzung dieses Satzes falsch ist, und nur begriffen werden kann, insofern wir auf die bloße menschliche Natur, oder vielmehr auf Gott unsre Augen richten, nicht insofern er unendlich, sondern nur insofern er Ursache des Menschendaseyns ist. Dieses und Anderes, was wir bewiesen haben, scheint von Moses in jener Geschichte des ersten Menschen bezeichnet zu seyn. Denn in dieser ist nur dasjenige Vermögen Gottes begriffen, wodurch er den Menschen erschaffen hat, d. h. das Vermögen, wodurch er blos für den Nutzen des Menschen gesorgt hat, und insofern heißt es, Gott habe dem freien Menschen verboten, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, und sobald er von ihm esse, würde er sogleich vielmehr den Tod fürchten, als zu leben wünschen. Als sodann der Mensch die Frau gefunden hatte, welche ganz mit seiner Natur übereinstimmte, erkannte er, daß es in der Natur nichts Nützlicheres

für ihn geben könne, als sie; nachdem er aber die Thiere sich ähnlich glaubte, fing er sogleich an, die Triebe derselben nachzuahmen (siehe S. 27, Th. 3) und verlor seine Freiheit, welche die Patriarchen später wieder erlangten, geleitet von dem Geiste Christi, d. h. von der Idee Gottes, von welcher allein es abhängt, daß der Mensch frei ist, und daß er das Gute, welches er für sich begehrt, auch für die übrigen Menschen begehrt, wie wir oben (S. 37 d. Th.) bewiesen haben.

Neunundsechzigster Satz. Die Tugend des freien Menschen erscheint eben so groß in der Vermeidung, als in der Ueberwindung der Gefahren.

Beweis. Eine Seelenbewegung kann nur durch eine Seelenbewegung, die entgegengesetzt und stärker als die einzuschränkende Seelenbewegung ist, eingeschränkt und aufgehoben werden (nach S. 7, Th. 4). Tollkühnheit und Furcht sind aber Seelenbewegungen, welche als gleich groß begriffen werden können (nach S. 5 und 3 d. Th). Also wird eine gleich große Tugend oder Seelenstärke erfordert (die Def. derselben siehe Anm. zu S. 59, Th. 3), um die Kühnheit, wie um die Furcht einzuschränken, d. h. (nach Def. 40 und 41 der Seelenbew.) der

freie Mensch vermeidet die Gefahren mit derselben Tugend des Gemüths, mit welcher er sie zu überwinden sucht. W. z. b. w.

Folgesatz. Dem freien Menschen wird daher die Flucht zu rechter Zeit eben so sehr als Besonnenheit angerechnet, wie der Kampf; oder, der freie Mensch erwählt mit derselben Seelenstärke oder Standhaftigkeit der Seele die Flucht wie den Kampf.

Anmerkung. Was Seelenstärke ist, oder was ich darunter verstehe, habe ich in der Anm. zu S. 59, Th. 3 erläutert. Unter Gefahr verstehe ich aber Alles, was Ursache irgend eines Uebels seyn kann, wie der Unlust, des Hasses, der Zwietracht ꝛc.

Siebzigster Satz. Der freie Mensch, der unter Ungebildeten lebt, sucht soviel als möglich ihre Wohlthaten abzulehnen.

Beweis. Jeder beurtheilt nach seiner Sinnesweise, was gut ist (siehe Anm. zu S. 39, Th. 3). Der Ungebildete also, der Jemanden eine Wohlthat erwiesen hat, wird sie nach seiner Sinnesweise schätzen, und wenn er sieht, daß sie von dem, dem sie erwiesen worden, geringer geschätzt wird, wird er Unlust empfinden (nach S. 42, Th. 3). Der freie Mensch trachtet aber, sich die übrigen Menschen durch Freundschaft zu

verbinden (nach S. 37 d. Th.) und den Menschen nicht nach ihrer Seelenbewegung Gleiches zu vergelten, sondern er strebt, sich und die Uebrigen durch das freie Urtheil der Vernunft zu leiten und nur das zu thun, was er selbst als das Höchste erkennt. Daher sucht der freie Mensch, um den Ungebildeten nicht verhaßt zu werden, und um nicht ihrem Verlangen, sondern der Vernunft allein zu gehorchen, ihre Wohlthaten so viel als möglich abzulehnen. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich sage, so viel als möglich. Denn obgleich die Menschen ungebildet sind, sind es doch Menschen, welche menschliche Hülfe, die vorzüglichste von allen, in der Noth leisten können. Und deßhalb ist es oft nöthig, Wohlthaten von ihnen anzunehmen, und folglich ihnen dagegen nach ihrer Sinnesweise zu willfahren. Dazu kömmt, daß die Ablehnung von Wohlthaten der Vorsicht bedarf, damit wir sie nicht zu verachten oder aus Geiz die Wiedererstattung zu scheuen scheinen, und so, während wir ihrem Hasse entgehen wollen, eben dadurch in den Kampf mit ihnen hineinrennen. Deßhalb muß man bei dem Ablehnen von Wohlthaten Rücksicht auf das Nützliche und Schickliche nehmen.

Einundsiebzigster Satz. Die freien Menschen allein sind gegen einander höchst dankbar.

Beweis. Die freien Menschen allein sind einander höchst nützlich, und verbinden sich unter einander durch die höchste Nothwendigkeit der Freundschaft (nach S. 35 d. Th. und Folges. 1 dess. S.), und streben mit gleichem Liebeseifer einander wohlzuthun (nach S. 37 d. Th.). Und folglich (nach Def. 34 der Seelenbew.) sind die freien Menschen allein gegen einander höchst dankbar. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Dank, welchen die Menschen einander abstatten, die von blinder Begierde geleitet werden, ist meist eher ein Handel oder ein Köder als Dank. Ferner ist Undankbarkeit keine Seelenbewegung. Doch ist Undankbarkeit unehrbar, weil sie meistentheils anzeigt, daß der Mensch mit zu viel Haß, Zorn, Hochmuth oder Geiz 2c. afficirt ist. Denn wer aus Dummheit Gaben nicht zu vergelten weiß, ist nicht undankbar, und viel weniger, wer durch die Gaben einer Buhlerin nicht bewegt wird, ihrer Wollust zu dienen, durch die eines Diebes, seine Diebstähle zu verhehlen, oder irgend eines Andern. Denn im Gegentheil zeigt der einen festen Geist, der sich durch keine Gaben zu seinem eignen, oder zum allgemeinen Verderb verleiten läßt.

Zweiundsiebzigster Satz. Der freie Mensch handelt nie mit böser Hinterlist, sondern stets mit Aufrichtigkeit.

Beweis. Wenn der freie Mensch, insofern er frei ist, etwas aus böser Hinterlist thäte, so würde er es nach dem Gebote der Vernunft thun (denn nur insofern nennen wir ihn frei). Und folglich wäre mit böser Hinterlist handeln, Tugend (nach S. 24 d. Th.), und also (nach dems. S.) wäre es für Jeden gerathener, wenn er sein Seyn erhalten wollte, mit böser Hinterlist zu handeln, d. h. (wie an sich erhellt) es wäre den Menschen gerathener, blos in Worten übereinzustimmen, in der That aber einander entgegen zu seyn; dieß ist (nach Folges. zu S. 31 d. Th.) widersinnig; demnach handelt der freie Mensch 2c. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt man nun: wenn der Mensch sich durch Treulosigkeit von vorhandener Todesgefahr befreien könnte, ob dann nicht die Vernunft, damit er sein Seyn erhalte, durchaus räth, treulos zu seyn; so antwortet man auf dieselbe Weise: wenn die Vernunft dieß räth, räth sie es also allen Menschen, und also räth die Vernunft überhaupt den Menschen nur mit böser Hinterlist einen Vertrag zu schließen, ihre

Kräfte zu vereinigen und gemeinschaftliche Rechte zu haben. Dieß ist widersinnig.

Dreiundsiebzigster Satz. Der von der Vernunft geleitete Mensch ist im Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, mehr frei, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht.

Beweis. Der von der Vernunft geleitete Mensch wird nicht durch Furcht zum Gehorsam geleitet (nach S. 63 d. Th.), sondern insofern als er sein Seyn nach dem Gebote der Vernunft zu erhalten strebt, d. h. (nach Anm. zu S. 66 d. Th.) insofern er frei zu leben strebt, auf das gemeinschaftliche Leben und den gemeinschaftlichen Nutzen Rücksicht zu nehmen (nach S. 37 d. Th.), und folglich (wie wir in der Anm. 2 zu S. 37 d. Th. gezeigt haben) gemäß der gemeinschaftlichen Uebereinkunft des Staates zu leben. Der von der Vernunft geleitete Mensch bestrebt sich also, um freier zu leben, die allgemeinen Gesetze des Staates zu beobachten.

Anmerkung. Dieß und Aehnliches, was wir von der wahren Freiheit des Menschen gezeigt haben, gehört zur Thatkraft, d. h. (nach Anm. zu S. 59, Th. 3) zur Seelenstärke und zum Edelsinn. Und ich halte es nicht für der Mühe werth, alle Eigenschaften der Tharkraft hier einzeln anzugeben, noch viel weniger zu

beweisen, daß der thatkräftige Mensch Niemanden haßt, auf Niemanden zürnt, Niemanden beneidet, auf Niemanden unwillig ist, Niemanden gering schätzt, und durchaus nicht hochmüthig ist. Denn dieß und alles Andere, was sich auf das wahre Leben und auf die Religion bezieht, läßt sich leicht aus S. 37 u. 46 d. Th. erweisen, daß nämlich Haß im Gegentheil durch Liebe zu überwinden ist, und daß Jeder, den die Vernunft leitet, auch für die Uebrigen das Gute begehrt, welches er für sich selbst begehrt. Hiezu kömmt das, was wir in der Anmerkung zu S. 50 d. Th. und an anderen Stellen bemerkt haben, daß nämlich der thatkräftige Mann das vor Allen im Auge behält, daß Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, und daß folglich Alles, was er sich als lästig und böse denkt, und was überdieß noch als gottlos, schrecklich, ungerecht und unehrbar erscheint, daraus entspringt, daß er die Dinge selbst verkehrt, verstümmelt und verworren begreift. Und aus dieser Ursache besonders strebt er die Dinge, wie sie an sich sind, zu begreifen, und die Hindernisse der wahren Erkenntniß zu entfernen, als da sind: Haß, Zorn, Neid, Verhöhnung, Hochmuth und dergleichen mehr, wie wir im Vorigen bemerkt haben, und folglich sucht er so viel als

möglich, wie wir erwähnten, sich wohl zu befinden und Lust zu empfinden. Wie weit aber die menschliche Tugend zur Erlangung dieses reicht, und was sie vermöge, werde ich im folgenden Theile zeigen.

Anhang.

Was ich in diesem Theile über die wahre Lebensweise gesagt, ist nicht so gestellt, daß es mit einem Blick überschaut werden kann, ich habe es vielmehr zerstreut bewiesen, je nachdem ich nämlich eines aus dem andern leichter ableiten konnte. Ich will es daher hier wieder zusammenfassen und in übersichtlichen Sätzen aufstellen.

§. 1.

Alle unsre Bestrebungen oder Begierden erfolgen so aus der Nothwendigkeit unsrer Natur, daß sie entweder durch sie allein, als ihre nächste Ursache, verstanden werden können, oder insofern wir ein Theil der Natur sind, der aus sich ohne andre Individuen nicht adäquat begriffen werden kann.

§. 2.

Die Begierden, welche so aus unsrer Natur erfolgen, daß sie aus ihr allein verstanden werden können, sind solche, die sich auf den Geist beziehen, insofern dieser als aus adäquaten Ideen bestehend begriffen wird; die übrigen Begierden aber beziehen sich nur auf den Geist, insofern er die Dinge unadäquat begreift, und ihre Macht und ihr Wachsthum nicht als das menschliche, sondern als das Vermögen der Dinge, welche außer uns sind, definirt werden muß, und deßhalb werden jene richtig Handlungen, diese aber Leidenschaften genannt. Denn jene zeigen stets unser Vermögen an, diese hingegen unser Unvermögen und unsere verstümmelte Erkenntniß.

§. 3.

Unsere Handlungen, d. h. die Begierden, welche aus dem Vermögen des Menschen oder aus der Vernunft erklärt werden, sind stets gut, die übrigen aber können sowohl gut als schlecht seyn.

§. 4.

Es ist daher für das Leben hauptsächlich von Nutzen, den Verstand oder die Vernunft so viel als möglich zu vervollkommnen, und hierin allein besteht das höchste Glück oder die Glückseligkeit des Menschen; denn die Glückseligkeit ist nichts Anderes, als eben die Zufriedenheit der Seele,

welche aus der intuitiven Erkenntniß Gottes entspringt; den Verstand vervollkommnen ist aber auch nichts Anderes, als Gott und Gottes Attribute und Thaten, die aus der Nothwendigkeit seiner Natur erfolgen, verstehen. Deßhalb ist der letzte Zweck des von der Vernunft geleiteten Menschen, d. h. die höchste Begierde, nach welcher er alle übrigen zu lenken trachtet, diejenige, durch welche er dahin gebracht wird, sich und alle Dinge, die in den Bereich seiner Intelligenz fallen können, adäquat zu begreifen.

§. 5.

Es gibt daher kein vernünftiges Leben ohne Erkenntniß, und die Dinge sind nur in so fern gut, insofern sie den Menschen unterstützen, das Geistesleben zu genießen, das als Erkenntniß definirt wird. Was aber hingegen den Menschen hindert, die Vernunft zu vervollkommnen und das vernünftige Leben zu genießen, das allein nennen wir böse.

§. 6.

Weil aber Alles, wovon der Mensch die wirkende Ursache ist, nothwendig gut ist, so kann daher dem Menschen nur durch äußere Ursachen Böses begegnen, insofern er nämlich ein Theil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen die menschliche

Natur gehorchen, und sich ihr auf fast unendliche Weisen anbequemen muß.

§. 7.

Es ist unmöglich, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur ist, und nicht ihrer gemeinschaftlichen Ordnung folgen muß; wenn er sich aber unter solchen Individuen befindet, welche mit der Natur des Menschen selbst übereinstimmen, so wird eben dadurch das Thätigkeitsvermögen des Menschen erweitert und gehegt. Wenn er hingegen unter solchen ist, welche mit seiner Natur gar nicht übereinstimmen, so wird er ohne große Veränderung seiner selbst, sich ihnen schwer anbequemen können.

§. 8.

Alles, was es in der Natur gibt, das wir für schlecht, oder für möglicherweise hinderlich halten, um Daseyn oder vernünftiges Leben genießen zu können, das dürfen wir durch die Weise, die uns sicherer scheint, von uns entfernen, und dagegen dürfen wir zu unserm Vortheil anwenden, und auf jegliche Weise Alles benützen, was es gibt, das wir für gut oder nützlich zur Erhaltung unseres Seyns und zum Genuß des vernünftigen Lebens erachten; und nach dem höchsten Recht der Natur darf Jeder absolut das thun, wovon er glaubt, daß es zu seinem Nutzen gereicht.

§. 9.

Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinstimmen, als die übrigen Individuen derselben Art, und folglich gibt es (nach §. 7) nichts, was zur Erhaltung seines Seyns und zum Genuß des vernünftigen Lebens für den Menschen nützlicher wäre, als der Mensch, den die Vernunft leitet. Weil wir ferner unter den einzelnen Dingen nichts kennen, was vortrefflicher ist als der Mensch, den die Vernunft leitet, so kann Jeder am meisten dadurch zeigen, wie viel Geschick und Geist er besitze, daß er die Menschen so heranbildet, daß sie endlich nach eigner Vernunftherrschaft leben.

§. 10.

Insofern die Menschen von Neid oder irgend einer Seelenbewegung des Hasses gegen einander getrieben werden, insofern sind sie einander entgegengesetzt, und folglich um so mehr zu fürchten, je mächtiger sie sind als die übrigen Individuen der Natur.

§. 11.

Die Herzen werden jedoch nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelsinn überwunden.

§. 12.

Es ist den Menschen hauptsächlich von Nutzen, Verbindungen einzugehen, und sich durch solche

Bande aneinander zu knüpfen, durch welche sie besser aus ihnen Allen eins machen, und absolut das zu thun, was dazu dient, die Freundschaftsverbindungen zu befestigen.

§. 13.

Dieß erheischt aber Geschick und Wachsamkeit. Denn die Menschen sind wankelmüthig (denn die nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind Wenige), und dennoch meistentheils neidisch und mehr zur Rache als zum Mitgefühl geneigt. Es gehört daher eine besondere Kraft der Seele dazu, um einen Jeden nach seinem Sinne zu tragen, und sich davor zu bewahren dessen Seelenbewegungen nachzuahmen. Diejenigen aber hingegen, die die Menschen zu tadeln, und statt sie Tugenden zu lehren, ihnen Fehler vorzurücken, und ihren Geist nicht zu stärken, sondern zu brechen verstehen, die sind sich und den Anderen zur Last. Hieraus haben Viele, aus allzu grosser Unduldsamkeit ihres Geistes und aus falschem Religionseifer, lieber unter Thieren, als unter Menschen leben wollen; wie Knaben oder Jünglinge, die die Vorwürfe der Eltern nicht gleichmüthig ertragen können, unter die Soldaten fliehen, und die Unbequemlichkeiten des Krieges und den Befehl willkürlicher Oberherrschaft den häuslichen Bequemlichkeiten und elterlichen Ermahnungen

vorziehen und sich jede Last auferlegen lassen, nur um sich an den Eltern zu rächen.

§. 14.

Obgleich daher die Menschen Alles meist nach ihrem Gefallen einrichten, so ergeben sich doch aus ihrem gemeinschaftlichen Vereine viel mehr Vortheile, als Nachtheile. Deßhalb ist es besser, ihre Beleidigungen mit Gleichmuth zu ertragen und das eifrig zu betreiben, was zur Erlangung der Eintracht und Freundschaft dient.

§. 15.

Was Eintracht erzeugt, ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit gehört. Denn die Menschen ertragen außer dem Ungerechten und Unbilligen auch das ungern, was man für unehrbar hält, oder wenn Jemand die gebräuchlichen Sitten eines Staates nicht achtet. Um aber Liebe zu gewinnen, ist hauptsächlich nöthig, was sich auf Religion und Frömmigkeit bezieht. Hierüber siehe man Anm. 1 und 2 zu S. 37, Anm. zu S. 46 und Anm. zu S. 73 dieses Theils.

§. 16.

Durch Furcht wird gewöhnlich auch Eintracht erzeugt, aber ohne Treue. Dazu kömmt, daß Furcht aus dem Unvermögen der Seele entspringt, und deßhalb nicht zum Gebrauch der

Vernunft gehört, so wenig als Mitleiden, obgleich sie den Anschein der Frömmigkeit äußerlich zu haben scheint.

§. 17.

Die Menschen werden auch durch Freigebigkeit gewonnen, diejenigen besonders, die nichts haben, wodurch sie sich das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige verschaffen können. Aber jedem Bedürftigen Hülfe zu leisten, übersteigt bei weitem die Kräfte und den Nutzen eines einzelnen Mannes. Denn der Reichthum eines Privatmannes reicht bei weitem nicht hin, dieß zu leisten. Zudem ist die Fähigkeit eines einzelnen Mannes zu beschränkt, um sich Alle durch Freundschaft verbinden zu können. Deßhalb liegt die Sorge für die Armen der ganzen Gesellschaft ob, und gehört nur zum Gemeinwohl.

§. 18.

In der Annahme von Wohlthaten und Dankbezeugung muß unsere Sorge wieder eine ganz andere seyn; siehe hierüber Anm. zu S. 70 und Anm. zu S. 71 d. Th.

§. 19.

Auch buhlerische Liebe, d. h. die Geschlechtslust, welche aus gefälligem Aeußern entspringt, und absolut jede Liebe, welche eine andere Ursache, als die Freiheit des Geistes, anerkennt,

geht leicht in Haß über, wenn sie nicht, was noch schlimmer ist, eine Art des Wahnsinns ist, und dann mehr durch Zwietracht als Eintracht genährt wird. Siehe Folges. zu S. 31, Th. 3.

§. 20.

Was die Ehe betrifft, so ist es gewiß, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Begierde nach körperlicher Vermischung nicht durch gefälliges Aeußere allein entsteht, sondern auch durch die Liebe zum Erzeugen und zur vernünftigen Erziehung von Kindern; und wenn überdieß die Liebe beider, des Mannes und des Weibes, nicht allein das gefällige Aeußere, sondern vornehmlich die Seelenfreiheit zur Ursache hat.

§. 21.

Auch Schmeichelei erzeugt Eintracht, aber durch das schimpfliche Laster der Unterthänigkeit oder durch Treulosigkeit. Denn Niemand wird mehr durch Schmeichelei gefangen, als die Hochmüthigen, die die ersten seyn wollen und doch nicht sind.

§. 22.

In der Selbsterniedrigung steckt der falsche Schein der Frömmigkeit und Religion. Und obgleich die Selbsterniedrigung dem Hochmuth entgegengesetzt ist, steht doch der sich selbst Erniedrigende

dem Hochmüthigen am nächsten. Siehe Anm. zu S. 57 d. Th.

§. 23.

Auch Scham kann nur in solchen Dingen zur Eintracht führen, welche sich nicht verbergen lassen. Weil ferner Scham selbst eine Art der Unlust ist, hat sie keine Beziehung auf den Gebrauch der Vernunft.

§. 24.

Die übrigen Seelenbewegungen der Unlust gegen die Menschen stehen unmittelbar der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrbarkeit, Frömmigkeit und der Religion entgegen; und obgleich die Indignation den Anschein von Billigkeit zu haben scheint, so lebt man doch da gesetzlos, wo einem Jeden gestattet ist, über die Thaten eines Andern abzuurtheilen, und sein oder eines Andern Recht zu ahnden.

§. 25.

Bescheidenheit, d. h. Begierde, den Menschen zu gefallen, die durch die Vernunft bestimmt wird, gehört zur Frömmigkeit, wie wir in der Anmerk. zu S. 37 d. Th. gesagt haben. Aber wenn sie aus einer Seelenbewegung entspringt, ist sie Ehrsucht, oder eine Begierde, durch welche die Menschen unter dem falschen Schein von Frömmigkeit meist Zwietracht und Aufruhr erregen.

Denn wer den Uebrigen durch Rath oder That dazu zu verhelfen wünscht, daß sie alle zugleich das höchste Gut genießen, der trachtet vor Allem darnach, sich ihre Liebe zu erwerben, nicht aber sie zur Bewunderung zu verleiten, so daß seine Lehre seinen Namen trage, noch irgend Veranlassungen zum Neid zu geben. Auch im gewöhnlichen Gespräch hütet er sich, die Fehler der Menschen aufzuzählen, und bemüht sich, nur spärlich von dem menschlichen Unvermögen zu sprechen, häufig dagegen von der menschlichen Tugend oder Macht, und auf welche Weise sie vervollkommnet werden könne, daß die Menschen so, nicht aus Furcht oder Abscheu, sondern allein durch die Seelenbewegung der Lust getrieben, sich bestreben, so viel an ihnen liegt, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben.

§. 26.

Außer den Menschen kennen wir nichts Einzelnes in der Natur, an dessen Geist wir uns erfreuen, oder was wir durch Freundschaft oder irgend eine Art des Zusammenlebens an uns knüpfen können; und was es also noch in der Natur außer den Menschen gibt, so fordert die Rücksicht auf unsern Nutzen, nicht es zu erhalten, sondern sie lehrt uns, es je nach seiner verschiedenen Anwendung zu erhalten, zu zerstören

oder auf jegliche Weise zu unserm Gebrauche zu verwenden.

§. 27.

Der Nutzen, den wir von den außer uns seyenden Dingen ziehen, besteht außer der Erfahrung und Erkenntniß, die wir dadurch erlangen, daß wir sie beobachten und aus ihren Gestalten in andere verwandeln, hauptsächlich in der Erhaltung des Körpers. Und in dieser Rücksicht sind diejenigen Dinge besonders nützlich, die den Körper so erhalten und nähren können, daß alle seine Theile ihre Funktionen gehörig verrichten können. Denn je befähigter der Körper ist, auf mehre Weisen afficirt zu werden und die äußeren Körper auf mehre Weisen zu afficiren, desto befähigter ist der Geist zum Denken (siehe S. 38 und 39 d. Th.). Es scheint aber sehr wenig dergleichen in der Natur zu geben; daher bedarf man, um den Körper, wie es erforderlich ist, zu nähren, vieler Nahrungsmittel von verschiedener Natur. Denn der menschliche Körper ist aus vielfachen Theilen von verschiedener Natur zusammengesezt, welche einer ununterbrochenen und mannigfaltigen Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus seiner Natur erfolgen kann, gleich befähigt sey, und folglich

damit auch der Geist gleich befähigt sey, dieses zu begreifen.

§. 28.

Um dieß aber zu erreichen, würden die Kräfte jedes Einzelnen schwerlich hinreichen, wenn sich die Menschen nicht gegenseitige Hülfe leisteten. Nun ist das Geld ein Darstellungsmittel aller Dinge geworden; daher kömmt es, daß die Vorstellung desselben den Geist des großen Haufens am meisten beschäftigt, weil er sich fast gar keine Art der Lust vorstellen kann, mit welcher nicht die Idee des Geldes als Ursache verbunden wäre.

§. 29.

Dieß ist aber nur bei denjenigen ein Fehler, die sich nicht aus Dürftigkeit, noch zu ihrem Bedürfnisse Geld erwerben, sondern weil sie die Handelskünste gelernt, mit denen sie großthun. Im Uebrigen füttern sie den Körper aus Gewohnheit, doch nur kärglich, weil sie von ihren Gütern so viel zu verlieren glauben, als sie auf die Erhaltung ihres Körpers wenden. Wer dagegen den richtigen Gebrauch des Geldes kennt, und das Maß des Reichthums nur nach dem Bedürfniß bestimmt, lebt mit Wenigem zufrieden.

§. 30.

Da also die Dinge gut sind, welche die Theile des Körpers unterstützen, ihre Funktionen

zu verrichten, und die Lust darin besteht, daß das Vermögen des Menschen, insofern er aus Geist und Körper besteht, erweitert oder vermehrt wird, so ist Alles, was Lust verschafft, gut. Weil die Dinge hingegen aber nicht zu dem Zwecke thätig sind, um uns mit Lust zu erfüllen, und ihr Thätigkeitsvermögen nicht unserm Nutzen gemäß gemildert wird, und da endlich die Lust sich meist hauptsächlich auf einen Theil des Körpers bezieht, so haben die Seelenbewegungen der Lust (wenn nicht Vernunft und Wachsamkeit dabei ist), und folglich die von ihnen erzeugten Begierden, meist ein Uebermaß. Hiezu kömmt, daß wir vermöge der Seelenbewegung das für das Vorzüglichste halten, was für den Augenblick angenehm ist, und das Künftige nicht mit gleicher Seelenbewegung schätzen können. Siehe Anm. zu S. 44, Th. 3 und Anm. zu S. 60 d. Th.

§. 31.

Der Unsinn scheint dagegen dasjenige als gut festzusetzen, was Unlust; und dasjenige dagegen als schlecht, was Lust bringt. Aber, wie schon gesagt (siehe Anm. zu S. 45 d. Th.), Niemand, als ein Neidischer, freut sich über mein Unvermögen und meine mißliche Lage. Denn mit je größerer Lust wir afficirt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, und

haben folglich um so mehr Theil an der göttlichen Natur; und eine Lust, welche durch die wahre Rücksicht auf unsern Nutzen gemäßigt wird, kann nie schlecht seyn. Wer dagegen von der Furcht geleitet wird und das Gute thut, um das Böse zu vermeiden, wird nicht von der Vernunft geleitet.

§. 32.

Das menschliche Vermögen ist aber sehr beschränkt, und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen, und folglich haben wir keine absolute Macht, die Dinge, welche außer uns sind, nach unserm Nutzen zu fügen. Doch werden wir Alles gleichmüthig ertragen, was sich uns dem entgegen ereignet, was die Rücksicht auf unsern Nutzen verlangt, wenn wir das Bewußtseyn haben, unserer Pflicht Genüge geleistet zu haben, und daß das Vermögen, welches wir haben, sich nicht so weit erstreckt, um es vermeiden zu können, und daß wir ein Theil der gesammten Natur sind, deren Ordnung wir befolgen. Wenn wir dieß klar und bestimmt erkennen, so wird der Theil von uns, welcher als Erkenntniß definirt wird, d. h. der bessere Theil von uns, dabei völlig beruhigt seyn und in dieser Beruhigung zu verharren streben. Denn insofern wir erkennen, können

wir nur das begehren, was nothwendig ist, und daß wir nur bei dem Wahren uns völlig beruhigen; und insofern wir also dieses richtig erkennen, sofern stimmt das Bestreben des bessern Theils von uns mit der Ordnung der ganzen Natur überein.

Ethik.

Fünfter Theil.

Von der Macht der Erkenntniß oder von der menschlichen Freiheit.

Einleitung.

Ich gehe nunmehr zum andern Theile der Ethik über, der von den Mitteln und Wegen handelt, die zur Freiheit führen. Ich werde also hier von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft an sich über die Seelenbewegungen vermag, was sodann Freiheit des Geistes oder Glückseligkeit ist, woraus wir ersehen können, wie viel mächtiger der Weise ist als der Ungebildete. Wie und auf welchem Wege aber die Erkenntniß vervollkommnet, und mit welcher Kunst der Körper behandelt werden

müsse, um seine Funktionen gehörig verrichten zu können, gehört nicht hieher; denn Letzteres gehört zur Heilkunde, ersteres aber zur Logik. Ich will daher hier blos von der Macht des Geistes oder der Vernunft handeln, und vor Allem zeigen, von welcher Art und Größe die Herrschaft ist, die sie über die Seelenbewegungen hat, um sie einzuschränken und zu mäßigen. Denn daß wir keine absolute Herrschaft über sie besitzen, haben wir schon oben bewiesen. Die Stoiker jedoch meinten, daß sie absolut von unserm Willen abhängen und wir absolut über sie gebieten können; sie wurden indeß durch den Widerspruch der Erfahrung zwar nicht von ihren Prinzipien, aber doch zu dem Eingeständnisse gezwungen, daß zu deren Einschränkung und Mäßigung bedeutende Uebung und Anstrengung erfordert werde. Jemand versuchte dieß an dem Beispiel zweier Hunde, und zwar (wenn ich mich recht erinnere) eines Haushundes und eines Jagdhundes zu zeigen, weil er es nämlich durch Uebung endlich dahin bringen konnte, daß der Haushund an die Jagd, der Jagdhund dagegen von der Verfolgung der Hasen abzulassen sich gewöhnte. Zu dieser Ansicht neigt sich auch Cartesius sehr hin; denn er nimmt an, die Seele oder der Geist liege hauptsächlich in einem Theile des

Gehirns, den man die Zirbeldrüse nennt, vermittelst deren der Geist alle Bewegungen, die in dem Körper erregt werden und die äußeren Objekte wahrnimmt, und welche der Geist bloß dadurch, daß er will, verschiedenartig bewegen kann. Er nimmt an, daß diese Drüse so in der Mitte des Gehirns schwebe, daß sie durch die kleinste Bewegung der Lebensgeister bewegt werden könne. Sodann nimmt er an, daß diese Drüse auf eben so viele verschiedene Weisen in der Mitte des Gehirnes schwebe, als die Lebensgeister auf sie stoßen, und daß ihr zudem so viel verschiedene Eindrücke gegeben werden, als verschiedene äußere Objekte die Lebensgeister selbst gegen sie stoßen; wenn daher die Drüse hierauf, dem Willen der Seele gemäß, der sie verschiedenartig bewegt, auf diese oder jene Art schwebt, wie sie früher schon gemäß den auf diese oder jene Art getriebenen Lebensgeistern geschwebt hatte, dann treibe und bestimme dadurch die Drüse selbst die Lebensgeister selbst auf dieselbe Weise, wie sie früher von einem gleichen Schweben der Drüse getrieben waren. Außerdem nimmt er an, daß jeder Wille des Geistes von Natur mit einer bestimmten Bewegung der Drüse vereinigt sey. Wenn z. B. Jemand den Willen hat, ein entferntes Objekt zu betrachten, so wird

dieser Wille machen, daß sich die Pupille ausbreitet; wenn er aber blos an die Ausbreitung der Pupille denkt, wird es ihm nichts nützen, hiezu einen Willen zu haben, weil die Natur die Bewegung der Drüse, welche dazu dient, die Lebensgeister gegen den Schmerz auf eine Art zu treiben, welche mit dem Ausbreiten oder Zusammenziehen der Pupille übereinstimmt, nicht mit dem Willen verbunden hat, sie auszubreiten oder zusammen zu ziehen, sondern nur mit dem Willen die entfernten oder nächsten Objekte zu betrachten. Endlich nimmt er an, daß, wenn gleich jede Bewegung dieser Drüse von Natur seit Beginn unseres Lebens mit gewissen besondern Gedanken verknüpft zu seyn scheint, sie doch durch Gewohnheit mit anderen verbunden werden können. Dieß sucht er Abschnitt 50, Th. 1, von den Seelenleidenschaften, zu erweisen. Hieraus folgert er, daß keine Seele zu schwach sey, daß sie nicht bei richtiger Leitung eine absolute Gewalt über ihre Leidenschaften erringen könne; denn die Leidenschaften sind nach seiner Definition Wahrnehmungen, Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die sich besonders auf sie beziehen, und die durch irgend eine Bewegung der Lebensgeister hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden (s. Abschnitt 27, Th. 1 von

den Seelenleidenschaften). Da wir aber mit jedem Willen jede Bewegung der Drüse, und folglich der Lebensgeister, verbinden können, und die Bestimmung des Willens ganz von unserer Gewalt abhängt, wenn wir nur unsern Willen durch sichere und feste Urtheile bestimmen, nach denen wir die Handlungen unseres Lebens leiten wollen, und die Bewegungen der Leidenschaft, die wir haben wollen, mit diesen Urtheilen in Verbindung bringen, so erlangen wir eine absolute Herrschaft über unsere Leidenschaften. Dieß die Ansicht dieses hochberühmten Mannes (so viel ich aus seinen Worten entnehmen kann), welche ich, wenn sie nicht so scharfsinnig wäre, kaum für die eines so großen Mannes halten könnte. Ich kann mich wahrlich nicht genug wundern, daß ein Philosoph, der sich fest vorgesetzt hatte, Alles aus blos durch sich offenbaren Prinzipien abzuleiten und nichts zu behaupten, als was er klar und bestimmt wahrnähme, und der die Scholastiker so oft getadelt hatte, weil sie dunkle Dinge durch unbekannte Eigenschaften erklären wollten, eine Voraussetzung annimmt, die unbekannter ist, als jede unbekannte Eigenschaft. Was versteht er denn unter Vereinigung des Geistes und des Körpers? Welchen klaren und bestimmten Begriff hat er denn von

einem Denken, das innig verbunden ist mit einem Theilchen einer Masse? Ich wünschte wahrlich, daß er diese Vereinigung aus ihrer nächsten Ursache erklärt hätte; er hat aber den Geist so von dem Körper getrennt aufgefaßt, daß er weder eine besondere Ursache dieser Vereinigung, noch des Geistes selbst angeben konnte; er mußte daher nothwendig bis auf die Ursache des ganzen Alls, d. h. bis auf Gott zurückgehen. Sodann möchte ich sehr gerne wissen, wie viel Grade der Bewegung der Geist dieser Zirbeldrüse mittheilen, und wie groß die Kraft ist, mit der er sie schwebend erhalten kann; denn ich weiß nicht, ob diese Drüse langsamer oder schneller vom Geist herumgetrieben wird, als von den Lebensgeistern, und ob die Bewegungen der Leidenschaften, die wir mit festen Urtheilen innig verbunden haben, nicht durch körperliche Ursachen wieder von ihnen getrennt werden könnten, woraus folgen würde, daß, wenn auch der Geist sich fest vorgesetzt hätte, den Gefahren entgegen zu gehen, und mit diesem Entschluß die Bewegungen der Kühnheit verbunden hätte, beim Anblick der Gefahr die Drüse doch so schweben könnte, daß der Geist nur an die Flucht zu denken vermöchte; und in der That, da zwischen Wille und Bewegung kein Verhältniß Statt findet,

so findet auch kein Vergleich Statt zwischen dem Vermögen oder den Kräften des Geistes und denen des Körpers, und folglich können die Kräfte des letztern keineswegs durch die Kräfte des erstern bestimmt werden. Hiezu kömmt, daß man diese Drüse nicht in der Mitte des Gehirns so gelegen findet, daß sie so leicht und auf so viele Weisen herumgetrieben werden kann, und daß sich nicht alle Nerven bis zu den Gehirnhöhlen erstrecken. Alles, was er sodann von dem Willen und seiner Freiheit behauptet, übergehe ich, da ich mehr als hinlänglich bewiesen habe, wie falsch es ist. Weil also das Vermögen des Geistes, wie ich oben dargethan, blos durch den Verstand definirt wird, so wollen wir die Mittel gegen die Seelenbewegungen, die, wie ich glaube, zwar alle Menschen erfahren, aber nicht sorgfältig beobachten und genau erkennen, blos aus der Erkenntniß des Geistes bestimmen, und aus ihr Alles ableiten, was zu seiner Glückseligkeit gehört.

Axiome.

1. Wenn in demselben Subjekte zwei entgegengesetzte Thätigkeiten angeregt werden, so muß nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung geschehen, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu seyn.

2. Das Vermögen der Wirkung wird durch das Vermögen der Ursache selbst bestimmt, insofern ihr Wesen durch das Wesen der Ursache selbst dargestellt oder erklärt wird.

Dieses Axiom erhellt aus Satz 7, Th. 3.

Erster Satz. Geradeso wie die Gedanken und Ideen der Dinge im Geiste geordnet und verkettet werden, ebenso werden die Erregungen des Körpers oder die Vorstellungen von den Dingen im Körper geordnet und verkettet.

Beweis. Die Ordnung und Verkettung der Ideen ist (nach S. 7, Th. 2) dieselbe, wie die Ordnung und Verkettung der Dinge, und umgekehrt, die Ordnung und Verkettung der Dinge ist dieselbe (nach Folges. zu S. 6 u. 7, Th. 2), wie die Ordnung und Verketinng der Ideen. Wenn demnach die Ordnung und Verkettung der Ideen im Geiste nach der Ordnung und Verkettung der Körpererregungen entsteht (nach S. 18, Th. 2), so entsteht umgekehrt die Ordnung und Verkettung der Körpererregungen, je nachdem die Gedanken und die Ideen von den Dingen im Geiste geordnet und verkettet werden. W. z. b. w.

Zweiter Satz. Wenn wir eine Seelenaufwallung oder eine Seelenbewegung von dem Gedanken der äußern Ursache trennen, und mit

anderen Gedanken verbinden, dann wird Liebe oder Haß gegen die äußere Ursache, wie auch das Schwanken der Seele, das aus diesen Seelenbewegungen entsteht, vernichtet werden.

Beweis. Denn das, was die Form der Liebe oder des Hasses ausmacht, ist Lust oder Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache (nach Def. 6 und 7 der Seelenbew.). Ist diese also aufgehoben, ist die Form der Liebe oder des Hasses zugleich mit aufgehoben, und folglich werden diese Seelenbewegungen und die, welche daraus entspringen, vernichtet. W. z. b. w.

Dritter Satz. Eine Seelenbewegung, die Leidenschaft ist, hört auf, Leidenschaft zu seyn, sobald wir uns eine klare und bestimmte Idee derselben bilden.

Beweis. Eine Seelenbewegung, die Leidenschaft ist, ist eine verworrene Idee (nach der allg. Def. der Seelenbew.); wenn wir uns daher eine klare und bestimmte Idee der Seelenbewegung selbst bilden, so unterscheidet sich diese Idee von der Seelenbewegung selbst nur in der Beziehung, insofern sie sich auf den Geist allein bezieht (nach S. 21, Th. 2 und Anm.), und folglich (nach S. 3, Th. 3) hört die Seelenbewegung auf, Leidenschaft zu seyn. W. z. b. w.

Folgesatz. Je bekannter uns daher eine

Seelenbewegung ist, um so mehr ist sie in unserer Gewalt, und um so weniger leidet der Geist von ihr.

Vierter Satz. Es gibt keine Körpererregung, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können.

Beweis. Das, was Allen gemeinsam ist, kann nur adäquat begriffen werden (nach S. 38, Th. 2), und folglich gibt es (nach S. 12 und Lehns. 2 nach Anm. zu S. 13, Th. 2) keine Körpererregung, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß es keine Seelenbewegung gibt, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können; denn die Seelenbewegung ist die Idee einer Körpererregung (nach der allg. Def. der Seelenbew.), welche deßhalb (nach obigem S.) einen klaren und bestimmten Begriff in sich schließen muß.

Anmerkung. Da es nichts gibt, woraus nicht eine Wirkung erfolgt (nach S. 36, Th. 1), und wir Alles klar und bestimmt erkennen, was aus einer in uns adäquat vorhandenen Idee erfolgt (nach S. 40, Th. 2), so folgt hieraus, daß Jeder die Macht hat, sich und seine Seelenbewegungen, wenn auch nicht absolut, doch theilweise klar und bestimmt zu erkennen, und

folglich zu bewirken, daß er minder von ihnen leide. Wir müssen also hauptsächlich hierauf Fleiß verwenden, jede Seelenbewegung so viel als möglich klar und bestimmt zu erkennen, damit der Geist so durch die Seelenbewegung bestimmt werde, das zu denken, was er klar und bestimmt auffaßt, und wobei er sich völlig beruhigt, und so die Seelenbewegung an sich von dem Gedanken der äußern Ursache getrennt und mit richtigen Gedanken verbunden werde. Die Folge hievon wird seyn, daß nicht nur Liebe, Haß rc. vernichtet werden (nach S. 2 d. Th.), sondern auch, daß das Verlangen und die Begierde, welche gewöhnlich aus einer solchen Seelenbewegung entspringen, kein Uebermaß haben können (nach S. 61, Th. 4). Denn es muß hauptsächlich bewirkt werden, daß es ein und dasselbe Verlangen ist, wegen dessen der Mensch sowohl thätig als leidend genannt wird; wenn wir z. B. gezeigt haben, daß die menschliche Natur so beschaffen ist, daß Jeder begehrt, die Uebrigen möchten nach seinem Sinne leben (siehe Folges. zu S. 31, Th. 3), so ist dieses Verlangen bei einem Menschen, der nicht von der Vernunft geleitet wird, eine Leidenschaft, die Ehrsucht heißt, und sich nicht sehr von Hochmuth unterscheidet; dagegen ist sie aber bei einem Menschen, der

nach dem Gebote der Vernunft lebt, eine Handlung oder Tugend, die Frömmigkeit genannt wird (siehe Anm. 1 zu S. 37, Th. 4 u. Beweis 2 deff. Satzes). Gleicherweise sind alle Begierden oder Verlangen nur in so fern Leidenschaften, als sie aus unadäquaten Ideen entspringen (siehe S. 59, Th. 4). Und (um wieder auf das zu kommen, wovon ich ausgegangen bin) es kann kein herrlicheres, in unserer Macht stehendes Mittel gegen die Seelenbewegungen erdacht werden, als dieses, das nämlich in der wahren Erkenntniß derselben besteht, da es ja kein anderes Vermögen des Geistes gibt, als zu denken und adäquate Ideen zu bilden, wie wir oben (S. 3, Th. 3) gezeigt haben.

Fünfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns einfach, und weder als nothwendig, noch als möglich oder zufällig vorstellen, ist, wenn alles Andere gleich ist, am größten unter Allen.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns als frei vorstellen, ist größer als gegen ein nothwendiges (nach S. 49, Th. 3), und folglich noch größer als gegen eines, das wir uns als möglich oder zufällig vorstellen (nach S. 11, Th. 4). Ein Ding sich als frei vorstellen, kann aber nichts Anderes seyn, als daß

wir uns ein Ding einfach vorstellen, indem wir die Ursachen, von denen es zum Handeln bestimmt wurde, nicht kennen (nach dem was wir in der Anm. zu S. 35, Th. 2 gezeigt). Also ist jede Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns einfach vorstellen, wenn alles Uebrige gleich ist, größer als gegen ein nothwendiges, mögliches oder zufälliges, und folglich am größten. W. z. b. w.

Sechster Satz. Insofern der Geist alle Dinge als nothwendige erkennt, sofern hat er eine größere Macht über die Seelenbewegungen, oder leidet er weniger von ihnen.

Beweis. Der Geist erkennt, daß alle Dinge nothwendig sind (nach S. 29, Th. 1) und durch eine unendliche Verknüpfung von Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmt werden (nach S. 28, Th. 1), und bewirkt sonach (nach dem vor. S.), daß er von den aus ihnen entspringenden Seelenbewegungen minder leidet und (nach S. 48, Th. 3) minder gegen sie afficirt wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Je mehr diese Erkenntniß, daß die Dinge nothwendig sind, sich auf die einzelnen Dinge bezieht, die wir uns bestimmter und lebendiger vorstellen, um so größer ist diese Macht des Geistes über die Seelenbewegungen. Dieß bezeugt auch die Erfahrung selbst; denn wir sehen, daß die Unlust über ein verlorenes

Gut gemildert wird, sobald der Mensch, der es verloren hat, bedenkt, daß dieß Gut auf keine Weise erhalten werden konnte. So sehen wir, daß Niemand ein Kind deßhalb bemitleidet, weil es nicht sprechen, gehen, keine Vernunftschlüsse machen kann, und weil es so viele Jahre, gewissermaßen ohne Bewußtseyn seiner selbst, verlebt; wenn aber die Meisten als erwachsen, und Einer oder der Andere als Kind geboren würde, dann würde Jeder die Kinder bemitleiden, weil Jeder dann die Kindheit an sich, nicht als etwas Natürliches und Nothwendiges, sondern als einen Fehler oder ein Gebrechen der Natur ansehen würde, und so könnten wir noch Anderes anführen.

Siebenter Satz. Die Seelenbewegungen, die aus der Vernunft entspringen oder von ihr erregt werden, sind rücksichtlich der Zeit mächtiger als diejenigen, die sich auf die einzelnen Dinge beziehen, welche wir als abwesend betrachten.

Beweis. Wir betrachten ein Ding nicht vermöge der Seelenbewegungen, durch welche wir es uns vorstellen, als abwesend, sondern deßhalb, weil der Körper von einer andern Seelenbewegung afficirt ist, die das Daseyn dieses Dinges ausschließt (nach S. 17, Th. 2).

Deßhalb ist die Seelenbewegung, die sich auf ein Ding bezieht, das wir als abwesend betrachten, nicht von der Beschaffenheit, daß sie die übrigen Handlungen und das Vermögen des Menschen übertrifft (siehe S. 6, Th. 4), sondern vielmehr so beschaffen, daß sie von den Erregungen, die das Daseyn ihrer äußern Ursache ausschließen, auf gewisse Art eingeschränkt werden kann (nach S. 9, Th. 4). Die Seelenbewegung aber, die aus der Vernunft entspringt, bezieht sich nothwendig auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge (siehe die Def. der Vernunft in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), die wir stets als gegenwärtig betrachten (denn es kann nichts geben, was ihr gegenwärtiges Daseyn ausschließen könnte), und die wir uns stets auf dieselbe Weise vorstellen (nach S. 38, Th. 2). Deßhalb bleibt eine solche Seelenbewegung stets dieselbe, und folglich müssen (nach Axiom 1 d. Th.) die Seelenbewegungen, die ihr entgegengesetzt sind, und die nicht von ihren äußeren Ursachen genährt werden, sich ihr mehr und mehr anbequemen, bis sie nicht mehr entgegengesetzt sind, und insofern sind die aus der Vernunft entspringenden Seelenbewegungen mächtiger. W. z. b. w.

Achter Satz. Je mehr Ursachen bei der

Erregung einer Seelenbewegung zusammentreffen, um so größer ist sie.

Beweis. Mehre Ursachen vermögen miteinander mehr, als wenn es weniger wären (nach S. 7, Th. 3), und folglich (nach S. 5, Th. 4) von je mehr Ursachen miteinander eine Seelenbewegung erregt wird, um so stärker ist sie.

Anmerkung. Dieser Satz erhellt auch aus Axiom 2 d. Th.

Neunter Satz. Eine Seelenbewegung, die sich auf mehre und verschiedene Ursachen bezieht, welche der Geist mit der Seelenbewegung selbst zugleich betrachtet, ist minder schädlich, und wir leiden minder durch sie, und sind gegen jede Ursache minder afficirt, als eine andere, gleich große Seelenbewegung, die sich blos auf eine Ursache oder auf wenigere bezieht.

Beweis. Eine Seelenbewegung ist nur insofern schlecht oder schädlich, inwiefern der Geist durch sie am Denken gehindert wird (nach S. 26 u. 27, Th. 4); demnach ist die Seelenbewegung, durch welche der Geist bestimmt wird, mehre Objekte zugleich zu betrachten, minder schädlich, als eine andere, gleich große Seelenbewegung, die den Geist gewaltsam in der Betrachtung eines oder weniger Gegenstände so festhält, daß er nicht an andere denken kann. Dieß war

das erste. Weil sodann das Wesen des Geistes, d. h. (nach S. 7, Th. 3) sein Vermögen bloss in Denken besteht (nach S. 11, Th. 2), so leidet der Geist minder durch eine Seelenbewegung, die ihn Mehres zugleich zu betrachten bestimmt, als durch eine gleich große Seelenbewegung, die den Geist in der Betrachtung eines oder weniger Gegenstände beschäftigt hält. Dieß war das zweite. Endlich ist auch diese Seelenbewegung, insofern sie sich auf mehre äußere Ursachen bezieht, gegen jede derselben kleiner. W. z. b. w.

Zehnter Satz. So lange wir nicht von Seelenbewegungen bestürmt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, so lange sind wir im Stande, die Körpererregungen gemäß der Ordnung im Verstande zu ordnen und zu verketten.

Beweis. Die unsrer Natur entgegengesetzten, d. h. (nach S. 30, Th. 4) die schlechten Seelenbewegungen sind insofern schlecht, als sie den Geist am Erkennen hindern (nach S. 27, Th. 4). So lange wir daher nicht von Seelenbewegungen bestürmt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, so lange wird das Vermögen des Geistes, wodurch er die Dinge zu erkennen strebt (nach S. 26, Th. 4), nicht gehindert, und demnach vermag er so lange klare und bestimmte Ideen zu bilden, und die einen

aus den anderen abzuleiten (siehe Anm. 2 zu S. 40 und Anm. zu S. 47, Th. 2). Demnach vermögen wir (nach S. 1 d. Th.) so lange die Körpererregungen der Ordnung im Verstande gemäß zu ordnen und zu verketten. W. z. b. w.

Anmerkung. Durch dieses Vermögen, die Körpererregungen richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, daß wir nicht leicht von schlechten Seelenbewegungen afficirt werden; denn es erfordert (nach S. 7 d. Th.) größere Kraft, die nach der Ordnung im Verstande geordneten und verketteten Seelenbewegungen einzuschränken, als die unsicheren und schwankenden. Das Beste also, was wir bewirken können, so lange wir keine vollkommene Erkenntniß unserer Seelenbewegungen haben, ist, daß wir eine richtige Lebensweise oder bestimmte Lebensdogmen feststellen, sie ins Gedächtniß prägen, und bei den oft vorkommenden Einzelfällen des Lebens beständig anwenden, damit so unsere Vorstellung durchweg davon erfüllt werde, und sie uns immer zur Hand seyen. Wir haben z. B. unter die Dogmen für das Leben gestellt (siehe S. 46, Th. 4 und Anm.), Haß müsse durch Liebe oder Edelsinn überwunden und nicht durch gegenseitigen Haß vergolten werden. Damit wir aber diese Vorschrift der Vernunft zur Anwendung stets

bei der Hand haben, müssen wir die gewöhnlichen Beleidigungen der Menschen oft erwägen und überdenken, wie und auf welche Weise man sie durch Edelsinn am besten abwehrt; denn so verbinden wir die Vorstellung der Beleidigung mit der Vorstellung dieses Dogma's, und (nach S. 18, Th. 2) wird sie uns immer gegenwärtig seyn, wenn uns eine Beleidigung zugefügt wird. Wenn wir auch noch die Rücksicht auf unsern wahren Nutzen vor Augen behalten, sowie auch auf das Gute, das aus gegenseitiger Freundschaft und gemeinschaftlichem Vereine erfolgt, und zudem, daß aus der richtigen Lebensweise die höchste Zufriedenheit der Seele entspringt (nach S. 52, Th. 4), und daß die Menschen, wie alles Andere, nach Naturnothwendigkeit handeln, dann wird die Beleidigung oder der Haß, der aus ihr zu entspringen pflegt, den kleinsten Theil der Vorstellung einnehmen und leicht überwunden werden; oder, wenn der Zorn, der aus den größten Beleidigungen zu entspringen pflegt, nicht so leicht überwunden wird, so wird er, wenn auch nicht ohne Seelenkampf, doch in weit kleinerm Zautraum überwunden, als wenn wir dieß nicht so vorher durchdacht gehabt hätten, wie aus S. 6, 7 und 8 d. Th. erhellt. Gleicherweise müssen wir über die Seelenstärke nachdenken,

um die Furcht abzulegen; wir müssen uns nämlich die gewöhnlichen Gefahren des Lebens häufig vorrechnen und vorstellen, und wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am besten vermieden und überwunden werden können. Man bemerke aber, daß wir bei dem Ordnen unserer Gedanken und Vorstellungen (nach Folgeſ. zu S. 63, Th. 4 und S. 69, Th. 3) stets auf das achten müssen, was in jedem Dinge gut ist, damit wir so stets durch die Seelenbewegung der Lust zum Handeln bestimmt werden. Wenn z. B. Jemand sieht, daß er gar sehr dem Ruhme nachtrachtet, so muß er über den richtigen Gebrauch desselben nachdenken, zu welchem Endzweck ihm nachzutrachten, und durch welche Mittel er zu erlangen sey, nicht aber über Mißbrauch und Eitelkeit desselben, und über die Unbeständigkeit der Menschen oder über dergleichen, woran Niemand denkt, außer wer im Geiste kränkelt; denn durch solche Gedanken quälen sich die Ehrsüchtigen am Meisten, wenn sie daran verzweifeln, die Ehre zu erlangen, um welche sie sich abmühen, und während sie ihren Zorn ausschütten, wollen sie weise erscheinen. Deßhalb ist es gewiß, daß diejenigen am ruhmbegierigsten sind, die das größte Geschrei über dessen Mißbrauch und über die Eitelkeit der Welt erheben. Und

dieß ist nicht den Ehrsüchtigen allein eigen, sondern es ist Allen gemein, denen das Schicksal entgegen ist und die geistesunvermögend sind. Auch der habsüchtige Arme spricht unaufhörlich von dem Mißbrauch des Geldes und den Lastern der Reichen, wodurch er blos bewirkt, daß er sich selber quält und Anderen zeigt, daß er nicht blos seine Armuth, sondern auch den Reichthum Anderer mit Mißmuth erträgt. So denken auch diejenigen, die von ihrer Geliebten übel aufgenommen wurden, an nichts Anderes, als an die Unbeständigkeit und den betrügerischen Sinn der Weiber und an ihre übrigen landkundigen Fehler, und vergessen Alles dieß alsbald wieder, sobald sie von der Geliebten wieder angenommen werden. Wer daher seine Seelenbewegungen und Verlangen aus alleiniger Liebe zur Freiheit zu mäßigen trachtet, der bestrebe sich soviel er vermag die Tugenden und ihre Ursachen kennen zu lernen, und die Seele mit der Freude zu erfüllen, die aus ihrer wahren Erkenntniß entspringt, nicht aber die Fehler der Menschen zu beobachten, die Menschen durchzuhecheln und seine Freude an einem falschen Schein der Freiheit zu haben. Wer dieß eifrig beobachtet hat (denn es ist nicht schwer) und es in Zukunft übt, wird gewiß in kurzer Zeit seine Handlungen

meist nach der Herrschaft der Vernunft einrichten können.

Elfter Satz. Auf je mehr Dinge sich eine Vorstellung bezieht, um so häufiger ist sie, oder um so öfter lebt sie auf und beschäftigt den Geist.

Beweis. Denn auf je mehr Dinge sich eine Vorstellung oder eine Seelenbewegung bezieht, um so mehr Ursachen gibt es, durch welche sie afficirt und genährt werden kann. Alles dieß betrachtet der Geist (nach der Voraussetzung) vermöge der Seelenbewegung selbst mit einander, und folglich ist die Seelenbewegung um so häufiger, oder lebt um so öfter auf und beschäftigt (nach S. 8 d. Th.) den Geist um so mehr. W. z. b. w.

Zwölfter Satz. Die Vorstellungen der Dinge werden leichter mit Vorstellungen verbunden, die sich auf Dinge beziehen, welche wir klar und bestimmt erkennen, als mit anderen.

Beweis. Die Dinge, die wir klar und bestimmt erkennen, sind entweder gemeinsame Eigenschaften der Dinge, oder was aus diesen abgeleitet wird (siehe die Def. der Vernunft in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), und werden folglich öfter in uns erregt (nach dem vor. S.); und deßhalb ist es leichter möglich, daß wir die

anderen Dinge mit diesen als mit anderen zusammen betrachten, und daß sie folglich (nach S. 18, Th. 2) leichter mit diesen, als mit andern, verbunden werden. W. z. b. w.

Dreizehnter Satz. Eine Vorstellung lebt um so öfter auf, je mehr sie mit anderen Vorstellungen verbunden ist.

Beweis. Denn mit je mehr anderen Vorstellungen eine Vorstellung verbunden ist, um so mehr Ursachen gibt es (nach S. 18, Th. 2), durch welche sie erregt werden kann. W. z. b. w.

Vierzehnter Satz. Der Geist kann bewirken, daß alle Körpererregungen oder Vorstellungen der Dinge sich auf die Idee Gottes beziehen.

Beweis. Es gibt keine Körpererregung, von welcher der Geist nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden könnte (nach S. 4 d. Th.), und folglich kann er bewirken (nach S. 15, Th. 1), daß sich alle auf die Idee Gottes beziehen. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Wer sich und seine Seelenbewegungen klar und bestimmt erkennt, liebt Gott, und das um so mehr, je mehr er sich und seine Seelenbewegungen erkennt.

Beweis. Wer sich und seine Seelenbewegungen klar und bestimmt erkennt, hat Lust (nach

S. 53, Th. 3), und zwar verbunden mit der Idee Gottes (nach dem vorigen Satze); sonach liebt er Gott (nach Def. 6 der Seelenbew.), und (aus demselben Grunde) dieß um so mehr, je mehr er sich und seine Seelenbewegungen erkennt. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Diese Liebe zu Gott muß den Geist am meisten inne haben.

Beweis. Denn diese Liebe ist mit allen Körpererregungen verbunden (nach S. 14 d. Th.), von welchen allen sie genährt wird (nach S. 15 d. Th.), und folglich (nach S. 11 d. Th.) muß sie den Geist am meisten inne haben. W. z. b. w.

Siebzehnter Satz. Gott ist der Leidenschaften untheilhaftig und wird durch keine Seelenbewegung der Lust oder Unlust afficirt.

Beweis. Alle Ideen sind wahr, insofern sie sich auf Gott beziehen (nach S. 32, Th. 2), d. h. (nach Def. 4, Th. 2) adäquat, und demnach ist Gott (nach der allg. Def. der Seelenbeweg.) der Leidenschaften untheilhaftig. Ferner kann Gott weder zu größerer, noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen (nach Folg. 2 zu S. 20, T. 1), demnach wird er (nach Def. 2 und 3 der Seelenbew.) von keiner Seelenbewegung der Lust oder Unlust afficirt. W. z. b. w.

Folgesatz. Eigentlich gesprochen, liebt und haßt Gott Niemanden, denn Gott wird (nach obigem Satz) von keiner Seelenbewegung der Lust oder Unlust afficirt, und folglich (nach Def. 6 und 7 der Seelenbew.) liebt und haßt er auch Niemanden.

Achtzehnter Satz. Niemand kann Gott hassen.

Beweis. Die Idee Gottes, welche in uns ist, ist adäquat und vollkommen (nach S. 46 und 47, Th. 2), insofern wir demnach Gott betrachten, insofern sind wir thätig (nach S. 3, Th. 3), und folglich (nach S. 59, Th. 3) kann es keine Unlust geben, verbunden mit der Idee Gottes, d. h. (nach Def. 7 der Seelenbew.) Niemand kann Gott hassen. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Haß verwandeln.

Anmerkung. Man kann aber einwenden, wenn wir unter Gott die Ursache aller Dinge verstehen, betrachten wir eben dadurch Gott als die Ursache der Unlust; hierauf entgegne ich aber: insofern wir die Ursachen der Unlust erkennen, insofern hört sie auf, eine Leidenschaft zu seyn, d. h. (nach S. 59, Th. 3) insofern hört sie auf, Unlust zu seyn; und folglich insofern wir

Gott als die Ursache der Unlust erkennen, insofern haben wir Lust.

Neunzehnter Satz. Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, daß Gott ihn wieder liebe.

Beweis. Wenn der Mensch danach strebte, würde er begehren (nach Folges. zu S. 17 d. Th.), daß Gott, den er liebt, nicht Gott wäre, und folglich (nach S. 19, Th. 3) würde er wünschen, Unlust zu haben, was (nach S. 28, Th. 3) widersinnig ist. Also wer Gott liebt, ꝛc. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Diese Liebe zu Gott kann weder durch die Seelenbewegung des Neides, noch der Eifersucht befleckt werden, sondern sie wird um so mehr genährt, je mehr Menschen wir uns durch dasselbe Band der Liebe mit Gott vereinigt vorstellen.

Beweis. Diese Liebe zu Gott ist das höchste Gut, welches wir gemäß dem Vernunftgebote erstreben können (nach S. 28, Th. 4), und ist allen Menschen gemeinsam (nach S. 36, Th. 4), und wir wünschen, daß Alle sich desselben erfreuen (nach S. 37, Th. 4). Demnach kann sie (nach Def. 23 der Seelenbew.) nicht durch die Seelenbewegung des Neides verunreinigt werden, noch auch (nach S. 18 d. Th. und der

Def. der Eifersucht in der Anmerk. zu S. 35, Th. 3) durch die Seelenbewegung der Eifersucht, sondern muß vielmehr (nach S. 31, Th. 3) um so mehr genährt werden, je mehr Menschen wir uns sich daran erfreuend vorstellen. W. z. b. w.

Anmerkung. Gleicherweise können wir zeigen, daß es keine Seelenbewegung gibt, die dieser Liebe gerade entgegengesetzt wäre, wodurch eben diese Liebe vernichtet werden könnte, und sonach können wir schließen, daß diese Liebe zu Gott die beständigste von allen Seelenbewegungen ist, und insofern sie sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper selbst vernichtet werden kann; von welcher Beschaffenheit sie aber ist, insofern sie sich auf den Körper bezieht, das werden wir später sehen.

Hiemit habe ich alle Mittel gegen die Seelenbewegungen durchgegangen, oder Alles, was der Geist blos an sich betrachtet gegen die Seelenbewegungen vermag, zusammengefaßt; hieraus erhellt, daß die Macht des Geistes über die Seelenbewegungen besteht:

1) Eben in der Erkenntniß der Seelenbewegungen (siehe Anm. zu S. 4 d. Th.);

2) In der Trennung der Seelenbewegungen von dem Denken der äußeren Ursache, die wir

uns verworren vorstellen (siehe S. 2 und S. 4 nebst der Anm. in diesem Theile);

3) In der Zeit, worin die Bewegungen, die sich auf solche Dinge beziehen, welche wir erkennen, über denjenigen stehen, die sich auf Dinge beziehen, welche wir verworren und verstümmelt begreifen (siehe S. 7 d. Th.);

4) In der Menge der Ursachen, von denen die Bewegungen genährt werden, welche sich auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge oder auf Gott beziehen (siehe S. 9 und 11 d. Th.);

5) In der Ordnung, in welcher der Geist seine Bewegungen ordnen und mit einander verknüpfen kann (siehe Anm. zu S. 10 und S. 12, 13 und 14 d. Th.).

Zur besseren Erkenntniß dieser Macht des Geistes über die Seelenbewegungen müssen wir jedoch hier besonders bemerken, daß wir die Seelenbewegungen heftig nennen, wenn wir die Seelenbewegung des einen Menschen mit der Seelenbewegung eines andern vergleichen, und den einen mehr als den andern von derselben Seelenbewegung bestürmt sehen, oder wenn wir die Seelenbewegungen eines und desselben Menschen mit einander vergleichen, und wir denselben Menschen von der einen Seelenbewegung mehr als von einer andern afficirt oder bewegt sehen.

Denn (nach S. 5, Th. 4) wird die Macht jeder Seelenbewegung aus dem Vermögen der äußeren Ursache, verglichen mit dem unsrigen, erklärt. Das Vermögen des Geistes aber wird aus der Erkenntniß allein erklärt, sein Unvermögen aber, oder seine Leidenschaft, wird blos durch die Abwesenheit der Erkenntniß bestimmt, d. h. durch dasjenige, weßhalb seine Ideen unadäquat heißen. Hieraus folgt, daß ein solcher Geist am meisten leide, dessen größten Theil unadäquate Ideen ausmachen, so daß er mehr durch das, was er leidet, als durch das, was er thut, von anderen unterschieden wird; und daß dagegen ein solcher Geist am meisten thätig ist, dessen größten Theil adäquate Ideen ausmachen, so daß, obgleich in ihm eben so viel unadäquate Ideen als in jenem sind, er doch mehr durch jene sich unterscheidet, die zur menschlichen Tugend gehören, als durch diese, die vom menschlichen Unvermögen zeugen. Ferner ist zu bemerken, daß die Seelenschmerzen und Unfälle meist in der übermäßigen Liebe zu einem Gegenstande ihren Ursprung haben, der vielem Wechsel unterworfen ist, und den wir nie besitzen können; denn man ist nur wegen eines Gegenstandes, den man liebt, besorgt und ängstlich, und Beleidigungen, Argwohn, Feindschaften &c. entspringen nur aus Liebe zu Gegenständen,

deren Besitzer Niemand wahrhaft seyn kann. Hieraus begreifen wir also leicht, was die klare und bestimmte Erkenntniß, und hauptsächlich jene dritte Gattung der Erkenntniß (siehe Anm. zu S. 47, Th. 2), deren Grundlage die Gotteserkenntniß selbst ist, über die Seelenbewegungen vermag, die sie nämlich, insofern sie Leidenschaften sind, zwar nicht absolut aufhebt (siehe S. 3 und Anm. zu S. 4 d. Th.), jedoch bewirkt, daß sie den kleinsten Theil des Geistes ausmachen (siehe S. 14 d. Th.). Ferner erzeugt sie Liebe zu einem unveränderlichen und ewigen Gegenstand (siehe S. 15 d. Th.), und in dessen Besitz wir wahrhaft sind (siehe S. 45, Th. 2), die deßhalb nicht von den Fehlern befleckt werden kann, die der gewöhnlichen Liebe inwohnen, sondern die stets größer und größer werden (nach S. 15 d. Th.), und den größten Theil des Geistes inne haben (nach S. 16 d. Th.) und in seinem ganzen Umfange afficiren kann. — Hiemit habe ich Alles abgehandelt, was sich auf das gegenwärtige Leben bezieht; denn was ich zu Anfang dieser Anmerkung gesagt habe, daß ich hiemit kurz alle Seelenbewegungen zusammengefaßt, das wird Jeder leicht sehen können, der auf das in dieser Anmerkung Gesagte und zugleich auf die Definitionen des Geistes und

seiner Bewegungen achtet, und auf die Sätze 1 und 3, Th. 3. Wir müssen nunmehr auf das übergehen, was die Dauer des Geistes, ohne Beziehung auf den Körper, betrifft.

Einundzwanzigster Satz. Der Geist kann nur, so lange der Körper dauert, sich Etwas vorstellen, oder sich vergangener Dinge erinnern.

Beweis. Der Geist drückt nur, so lange der Körper dauert, das wirkliche Daseyn seines Körpers aus, und begreift auch nur so lange die Körpererregungen als wirkliche (nach Folges. zu S. 8, Th. 2); und folglich (nach S. 26, Th. 2) begreift er jeden Körper nur so lange als wirklich daseyend, als sein Körper dauert, und kann sich daher nur Etwas vorstellen (siehe die Def. der Vorstellung in der Anm. zu S. 17, Th. 2) und sich vergangener Dinge erinnern, so lange der Körper dauert (siehe die Def. des Gedächtnisses in der Anmerkung zu S. 18, Th. 2). W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Satz. Es gibt jedoch in Gott nothwendig eine Idee, die das Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.

Beweis. Gott ist nicht nur die Ursache vom Daseyn, sondern auch vom Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers (nach S. 25,

Th. 1); dieses Wesen muß deßhalb nothwendig durch Gottes Wesen selbst begriffen werden (nach Ar. 4, Th. 1), und zwar mit einer ewigen Nothwendigkeit (nach S. 16, Th. 1), und diesen Begriff muß es nothwendig in Gott geben (nach S. 3, Th. 2). W. z. b. w.

Dreiundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht absolut vernichtet werden, sondern es bleibt Etwas von ihm übrig, das ewig ist.

Beweis. Es gibt in Gott nothwendig einen Begriff oder eine Idee, die das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt (nach dem vor. Satz), die deßhalb nothwendig etwas ist, das zum Wesen des menschlichen Körpers gehört (nach S. 13, Th. 2). Wir legen aber dem menschlichen Geiste blos insofern eine Dauer bei, die durch die Zeit definirt werden kann, inwiefern er das wirkliche Daseyn des Körpers ausdrückt, das durch Dauer erklärt, und durch Zeit bestimmt werden kann, d. h. (nach Folges. zu S. 8, Th. 2) wir legen ihm nur so lange Dauer bei, als der Körper dauert. Da es jedoch Etwas gibt, was mit ewiger Nothwendigkeit durch Gottes Wesen selbst begriffen wird (nach vor. S.), so ist dieses Etwas, das zum Wesen des Geistes gehört, nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Idee, die das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist, wie gesagt, eine gewisse Weise des Denkens, die zum Wesen des Geistes gehört, und die nothwendig ewig ist. Demnach ist es unmöglich, daß wir uns erinnern, vor dem Körper da gewesen zu seyn, da es ja in dem Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit definirt werden, noch irgend eine Beziehung auf die Zeit haben kann; und doch nehmen wir wahr und erfahren, daß der Geist ewig ist. Denn der Geist nimmt diejenigen Dinge, die er durch den Verstand begreift, nicht minder wahr, als diejenigen, die er im Gedächtniß hat. Denn die Augen des Geistes, womit er die Dinge sieht und beobachtet, sind eben die Beweise. Wenn wir uns daher auch nicht erinnern, vor dem Körper da gewesen zu seyn, so nehmen wir doch wahr, daß unser Geist ewig ist, insofern er das Wesen des Körpers unter einer Form der Ewigkeit enthält, und daß dieses sein Daseyn nicht durch die Zeit definirt, oder durch Dauer erklärt werden könne. Unser Geist kann daher nur insofern dauernd genannt, und sein Daseyn durch eine gewisse Zeit definirt werden, als er das wirkliche Daseyn des Körpers in sich schließt, und hat nur in so fern das Vermögen,

das Daseyn der Dinge in der Zeit zu bestimmen, und sie unter der Form der Dauer zu begreifen.

Vierundzwanzigster Satz. Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott.

Beweis. Dieser erhellt aus Folgesatz zu S. 25, Th. 1.

Fünfundzwanzigster Satz. Das höchste Bestreben des Geistes und seine höchste Tugend ist, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen.

Beweis. Die dritte Erkenntnißgattung geht von der adäquaten Idee gewisser Attribute Gottes, bis zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge (siehe die Def. ders. in der Anm. 2 zu S. 41, Th. 2). Je mehr wir daher die Dinge auf diese Weise erkennen, um so mehr erkennen wir (nach dem vor. S.) Gott, und folglich (nach S. 28, Th. 4) ist die höchste Tugend des Geistes, d. h. (nach Def. 8, Th. 4) das Vermögen oder die Natur des Geistes, oder (nach S. 7, Th. 3) sein höchstes Bestreben, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Satz. Je befähigter der Geist ist, die Dinge nach der dritten Erkenntniß-

gattung zu erkennen, um so mehr begehrt er die Dinge nach dieser Erkenntnißgattung zu erkennen.

Beweis. Dieser ist offenbar. Denn insofern wir den Geist als befähigt begreifen, die Dinge nach dieser Erkenntnißgattung zu erkennen, insofern begreifen wir ihn als bestimmt, die Dinge nach dieser Erkenntnißgattung zu erkennen, und folglich (nach Def. 1 der Seelenbew.) je befähigter der Geist dazu ist, desto mehr begehrt er danach. W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Satz. Aus dieser dritten Erkenntnißgattung entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, die es geben kann.

Beweis. Die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen (nach S. 28, Th. 4) oder die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen (nach S. 25 d. Th.). Diese Tugend ist um so größer, je mehr der Geist die Dinge nach dieser Erkenntnißgattung erkennt (nach S. 24 d. Th.); wer daher die Dinge nach dieser Erkenntnißgattung erkennt, geht zur höchsten menschlichen Vollkommenheit über, und wird folglich (nach Def. 2 der Seelenbew.) mit der höchsten Lust afficirt, und zwar (nach S. 43, Th. 2) verbunden mit der Idee von sich und seiner Tugend, und deßhalb entspringt (nach Def. 25 der Seelenbew.) aus dieser Erkenntnißgattung die

höchste Zufriedenheit, die es geben kann. W. z. b. w.

Achtundzwanzigster Satz. Das Bestreben oder die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen, kann nicht aus der ersten, wohl aber aus der zweiten Erkenntnißgattung entspringen.

Beweis. Dieser Satz ist an sich klar; denn Alles was wir klar und bestimmt erkennen, erkennen wir entweder aus sich oder aus einem Anderen, das aus sich begriffen wird, d. h. die Ideen, die klar und bestimmt in uns sind oder die zur dritten Erkenntnißgattung gehören (siehe Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), können nicht aus verstümmelten und verworrenen Ideen erfolgen, die (nach ders. Anm.) zur ersten Erkenntnißgattung gehören, sondern aus adäquaten Ideen, oder (nach ders. Anm.) aus der zweiten und dritten Erkenntnißgattung. Deßhalb kann (nach Def. 1 der Seelenbew.) die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen, nicht aus der ersten, wohl aber aus der zweiten entspringen. W. z. b. w.

Neunundzwanzigster Satz. Was der Geist unter der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt er nicht daraus, weil er das gegenwärtige

wirkliche Daseyn des Körpers begreift, sondern daraus, weil er das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift.

Beweis. Insofern der Geist das gegenwärtige Daseyn des Körpers begreift, insofern begreift er eine Dauer, die durch Zeit bestimmt werden kann, und insofern hat er blos das Vermögen, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit zu begreifen (nach S. 21 d. Th. und S. 26, Th. 2). Die Ewigkeit kann aber nicht durch Dauer erklärt werden (nach Def. 8 Th. 1 nebst Erläuterung). In dieser Beziehung hat also der Geist nicht die Fähigkeit, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, sondern weil es der Natur der Vernunft gemäß ist, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen (nach Folges. 2 zu S. 44, Th. 2), und es auch zur Natur des Geistes gehört, das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit zu begreifen (nach S. 23 d. Th.), und außer diesen beiden nichts Anderes zum Wesen des Geistes gehört (nach S. 13, Th. 2); gehört folglich dieß Vermögen, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, nur dem Geiste, insofern er das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir begreifen die Dinge auf

zweierlei Arten als wirkliche, entweder insofern wir sie als in Beziehung auf bestimmte Zeit und bestimmten Ort daseyend begreifen, oder insofern wir sie als in Gott enthalten, und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgend betrachten. Diejenigen aber, die in dieser zweiten Art als wahr oder real begriffen werden, begreifen wir unter der Form der Ewigkeit, und ihre Ideen schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich, wie wir S. 45, Th. 2 gezeigt haben, siehe auch die Anm. dieses Satzes.

Dreißigster Satz. Unser Geist hat, inwiefern er sich und dem Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, insofern nothwendig eine Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist, und durch Gott begriffen wird.

Beweis. Die Ewigkeit ist eben das Wesen Gottes, insofern dieß ein nothwendiges Daseyn in sich schließt (nach Def. 8 Th. 1). Die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen, heißt also die Dinge begreifen, insofern sie durch Gottes Wesen als reale Seyende begriffen werden, oder insofern sie durch Gottes Wesen das Daseyn in sich schließen; demnach hat unser Geist, insofern er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit begreift, nothwendig eine Erkenntniß Gottes und weiß rc. W. z. b. w.

Einunddreißigster Satz. Die dritte Erkenntnißgattung hängt von dem Geiste, als der formalen Ursache ab, insofern der Geist selbst ewig ist.

Beweis. Der Geist begreift Etwas nur insofern unter der Form der Ewigkeit, insofern er das Wesen seines Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift (nach S. 29 d. Th.), d. h. (nach S. 21 und 23 d. Th.) nur insofern er ewig ist; demnach hat er (nach dem vor. S.) insofern er ewig ist, eine Erkenntniß Gottes. Diese Erkenntniß ist nothwendig adäquat (nach S. 46, Th. 2), also ist der Geist, insofern er ewig ist, Alles das zu erkennen befähigt, was aus dieser gegebenen Erkenntniß Gottes folgen kann S. 40, Th. 2), d. h. die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen (siehe die Def. ders. in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), deren adäquate oder formale Ursache deßhalb der Geist ist (nach Def. 1, Th. 3), insofern er ewig ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Je weiter man daher in dieser Erkenntnißgattung ist, um so besser ist man sich seiner selbst und Gottes bewußt, d. h. um so vollkommener und glückseliger ist man. Dieß wird sich aus dem Folgenden noch klarer ergeben. Es ist aber hier zu bemerken, daß,

obgleich wir jetzt überzeugt sind, daß der Geist ewig ist, insofern er die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreift, wir doch zur bessern Erläuterung und zum bessern Verständniß dessen, was wir darthun wollen, wir ihn doch betrachten werden, als finge er jetzt an zu seyn, und als finge er jetzt an, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu erkennen, wie wir es bisher gethan haben. Wir können dieß, ohne dabei einen Irrthum zu gefährden, thun, wenn wir dabei die Vorsicht gebrauchen, Alles nur aus deutlichen Prämissen zu schließen.

Zweiunddreißigster Satz. An Allem, was wir nach dritter Erkenntnißgattung erkennen, erfreuen wir uns, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als Ursache.

Beweis. Aus dieser Erkenntnißgattung entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, die es geben kann d. h. (nach Def. 25 der Seelenbew.), die höchste Lust, und zwar verbunden mit der Idee seiner selbst (nach S. 27 d. Th.), und folglich (nach S. 30 d. Th.) auch verbunden mit der Idee Gottes als Ursache. W. z. b. w.

Folgesatz. Aus der dritten Erkenntnißgattung entspringt nothwendig die intellektuelle Liebe Gottes; denn aus dieser Eekenntnißgattung entspringt (nach obigem Satz) Lust, verbunden mit der Idee

Gottes als Ursache, d. h. (nach Def. 6 der Seelenbew.) Liebe Gottes, nicht insofern wir ihn uns als gegenwärtig vorstellen (nach S. 29 d. Th.), sondern insofern wir erkennen, daß Gott ewig ist, und das nenne ich die intellektuelle Liebe Gottes.

Dreiunddreißigster Satz. Die intellektuelle Liebe Gottes, die aus der dritten Erkenntnißgattung entspringt, ist ewig.

Beweis. Denn die dritte Erkenntnißgattung ist (nach S. 31 d. Th. und Axiom 3, Th. 1) ewig, und sonach (nach dems. Ax. Th. 1) ist die Liebe, die aus ihr entspringt, auch nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Obgleich diese Liebe zu Gott keinen Anfang hat (nach obigen S.), hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, als ob sie so entstanden wäre, wie wir im Folges. des vorigen Satzes fingirt haben, und es ist hier kein Unterschied, außer daß der Geist die Vollkommenheiten, die wir als ihm erst jetzt zu Theil werdend fingirten, ewig gehabt hat, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als ewigem Grunde. Wenn die Lust im Uebergehen zu größerer Vollkommenheit besteht, so muß die Glückseligkeit gewiß darin bestehen, daß der Geist mit der Vollkommenheit selbst begabt ist.

Vierunddreißigster Satz. Der Geist ist nur, solange der Körper dauert, den Seelenbewegungen unterworfen, die zu den Leidenschaften gehören.

Beweis. Die Vorstellung ist eine Idee, wodurch der Geist ein Ding als gegenwärtig betrachtet (siehe die Def. ders. in der Anm. zu S. 17, Th. 2), die jedoch mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur des äußern Dinges anzeigt (nach Folges. 2 zu S. 16, Th. 2). Die Seelenbewegung ist daher (nach der allg. Def. der Seelenbew.) eine Vorstellung, insofern sie den gegenwärtigen Zustand des Körpers anzeigt, und also ist (nach S. 21 d. Th.) der Geist nur, solange der Körper dauert, den Seelenbewegungen unterworfen, die zu den Leidenschaften gehören. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß keine Liebe außer der intellektuellen Liebe ewig ist.

Anmerkung. Betrachten wir die gemeine Meinung der Leute, so sehen wir, daß sie sich zwar der Ewigkeit ihres Geistes bewußt sind, daß sie sie aber mit der Dauer vermengen, und sie der Vorstellung oder der Erinnerung beilegen, die, wie sie glauben, nach dem Tode übrig bleiben.

Fünfunddreißigster Satz. Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellektueller Liebe.

Beweis. Gott ist absolut unendlich (nach Def. 6, Th. 1), d. h. (nach Def. 6, Th. 2) die Natur Gottes besitzt eine unendliche Vollkommenheit, und zwar (nach S. 3, Th. 2) verbunden mit der Idee von sich, d. h. (nach S. 11 und Ax. 1, Th. 1) mit der Idee von sich als Ursache, und dieß haben wir im Folgesatz zu S. 32 d. Th. die intellektuelle Liebe genannt.

Sechsunddreißigster Satz. Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott, ist Gottes Liebe selbst, wonach Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes explicirt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Beweis. Diese Liebe des Geistes muß zu den Handlungen des Geistes gehören (nach Folges. zu S. 32 d. Th. und S. 3, Th. 3), sie ist daher eine Handlung, durch welche der Geist sich selbst betrachtet, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache (nach S. 32 d. Th. und Folges.), d. h. (nach Folges. zu S. 25, Th. 1,

und Folges. zu S. 11, Th. 2), eine Handlung, wodurch Gott, sofern er durch den menschlichen Geist explicirt werden kann, sich selbst betrachtet, verbunden mit der Idee von sich. Demnach ist (nach dem vor. S.) diese Liebe des Geistes ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir deutlich, worin unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott, oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe oder Glückseligkeit wird in der heiligen Schrift Ruhm genannt, und mit Recht. Denn bezieht man diese Liebe auf Gott oder auf den Geist, so kann sie immer mit Recht Zufriedenheit der Seele genannt werden, die vom Ruhm in der That nicht verschieden ist (nach Def. 25 und 30 der Seelenbew.); denn auf Gott bezogen ist sie (nach S. 35 d. Th.) Lust (man gestatte mir noch diesen Ausdruck), verbunden mit der Idee von sich, sowie auch, auf den Geist bezogen (nach S. 27 d. Th.). Weil sodann das Wesen unseres Geistes blos in der Erkenntniß besteht, deren Uranfang und Grundlage Gott ist (nach S. 15, Th. 1 und Anm. zu S. 47, Th. 2), so wird uns hieraus klar, wie und auf welche Weise unser Geist

nach seinem Wesen und Daseyn aus der göttlichen Natur erfolgt und beständig davon abhängt. Ich glaubte dieß hier wohl bemerken zu müssen und an diesem Beispiele zu zeigen, wie viel die Erkenntniß der einzelnen Dinge, die ich die intuitive oder die der dritten Gattung genannt habe, vermag (siehe Anm. 2 zu S. 40, Th. 2) und daß sie mächtiger ist, als die allgemeine Erkenntniß, die ich zur zweiten Gattung gerechnet habe. Denn obgleich ich im ersten Theile im Allgemeinen zeigte, daß Alles und folglich auch der menschliche Geist nach seinem Wesen und Daseyn von Gott abhängt, so afficirt dieser Beweis, obgleich er folgerichtig und über allen Zweifel erhaben ist, unsern Geist doch nicht so, als wenn dasselbe eben aus dem Wesen jedes einzelnen Dinges geschlossen wird, von dem wir sagen, daß es von Gott abhänge.

Siebenunddreißigster Satz. Es gibt nichts in der Natur, was dieser intellektuellen Liebe entgegen ist, oder was sie aufheben kann.

Beweis. Diese intellektuelle Liebe erfolgt nothwendig aus der Natur des Geistes, sofern dieser in Gottes Natur als eine ewige Wahrheit betrachtet wird (nach S. 33 und 29 d. Th.). Gäbe es also etwas dieser Liebe Entgegengesetztes, so wäre dieß dem Wahren entgegengesetzt, und

folglich würde das, was diese Liebe aufheben könnte, bewirken, daß das Wahre falsch wäre; dieß ist (wie an sich klar) widersinnig, also gibt es nicht in der Natur rc. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Axiom des vierten Theiles bezieht sich auf die einzelnen Dinge, sofern sie mit Bezug auf bestimmte Zeit und bestimmten Raum betrachtet werden, woran, wie ich glaube, Niemand zweifeln wird.

Achtunddreißigster Satz. Je mehr Dinge der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, um so minder leidet er von den schlechten Seelenbewegungen, und um so minder fürchtet er den Tod.

Beweis. Das Wesen des Geistes besteht in der Erkenntniß (nach S. 11, Th. 2), je mehr Dinge also der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, ein um so größerer Theil von ihm bleibt übrig (nach S. 29 und 23 d. Th.), und folglich (nach dem vor. S.) ein um so größerer Theil von ihm bleibt von solchen Seelenbewegungen unberührt, die unserer Natur entgegengesetzt, d. h. (nach S. 30, Th. 4) die schlecht sind. Je mehr Dinge daher der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, ein um so größerer Theil von ihm bleibt unverletzt, und er leidet

folglich minder von den Seelenbewegungen. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir das, was ich in der Anm. zu S. 39, Th. 4 berührt und in diesem Theile zu entwickeln versprochen habe, daß nämlich der Tod um so weniger schädlich ist, je größer die klare und bestimmte Erkenntniß des Geistes ist, und folglich je mehr der Geist Gott liebt. Weil ferner (nach S. 27 d. Th.) aus der dritten Erkenntnißgattung die höchste Zufriedenheit, die es geben kann, entspringt, so folgt daraus, daß der menschliche Geist von solcher Natur seyn kann, daß das, was wir von ihm als mit dem Körper vergehend gezeigt haben (siehe S. 21 d. Th.), von gar keiner Bedeutung ist, gegen das, was von ihm übrig bleibt. Doch hievon sogleich ausführlicher.

Neununddreißigster Satz. Wer einen zu den meisten Dingen befähigten Körper hat, hat einen Geist, dessen größter Theil ewig ist.

Beweis. Wer einen zu den meisten Thätigkeiten befähigten Körper hat, wird von den schlechten Seelenbewegungen am wenigsten bestürmt (nach S. 38, Th. 4), d. h. (nach S. 30 Th. 4) von Seelenbewegungen, die unserer Natur entgegengesetzt sind, und hat also (nach

S. 10 d. Th.) das Vermögen, die Körpererregungen nach der Ordnung in der Erkenntniß zu ordnen und zu verketten, und folglich zu bewirken (nach S. 14 d. Th.), daß sich alle Körpererregungen auf die Idee Gottes beziehen, woraus (nach S. 15 d. Th.) erfolgt, daß er mit Liebe gegen Gott erfüllt wird, die (nach S. 16 d. Th.) den größten Theil seines Geistes einnehmen oder ausmachen muß, und deßhalb (nach S. 33 d. Th.) hat er einen Geist, dessen größter Theil ewig ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Weil die menschlichen Körper zu sehr Vielem befähigt sind, so können sie ohne Zweifel von solcher Natur seyn, daß sie Geistern angehören, die von sich und Gott eine große Erkenntniß haben, und deren größter oder hauptsächlichster Theil ewig ist, so daß sie den Tod fast gar nicht zu fürchten haben. Zum bessern Verständniß dieses muß ich hier bemerken, daß wir in beständigem Wechsel leben und je nachdem wir uns in etwas Besseres oder Schlechteres verwandeln, glücklich oder unglücklich heißen. Denn der Säugling oder das Kind, das zur Leiche geworden, heißt unglücklich, und dagegen hält man es für Glück, wenn wir die ganze Lebensbahn mit gesundem Geist in gesundem Körper durchlaufen konnten. Und in der

That, wer wie ein Säugling oder ein Kind einen Körper hat, der zu wenigen Dingen befähigt, größtentheils von äußern Ursachen abhängt, der hat einen Geist, der, an sich allein betrachtet, fast gar kein Bewußtseyn, weder von sich selbst, noch von Gott, noch von den Dingen hat; wer dagegen einen zu Vielem befähigten Körper hat, hat einen Geist, der, an sich allein betrachtet, viel Bewußtseyn von sich, von Gott und von den Dingen hat. In diesem Leben streben wir also hauptsächlich dahin, den Kinderleib, so weit es seine Natur gestattet und ihm nützlich ist, in einen andern zu verwandeln, der zu Vielem befähigt ist, und einem Geiste angehört, der sich seiner, Gottes und der Dinge sehr bewußt ist, und zwar so, daß Alles, was zu seinem Gedächtniß oder seiner Vorstellung gehört, im Verhältniß zur Erkenntniß fast von gar keiner Bedeutung ist, wie ich bereits in der Anm. des vorigen Satzes gesagt habe.

Vierzigster Satz. Je mehr Vollkommenheit jedes Ding hat, um so mehr ist es thätig, und um so minder leidet es, und andererseits, je mehr es thätig ist, um so vollkommener ist es.

Beweis. Je vollkommener jedes Ding ist, um so mehr Realität hat es (nach Def. 6, Th. 2), und folglich (nach S. 3, Th. 3 und Anm.) um

so mehr ist es thätig, und um so weniger leidet es. Ebenso verfährt auch der Beweis in umgekehrter Ordnung, woraus folgt, daß ein Ding andrerseits um so vollkommener ist, je thätiger es ist. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß derjenige Theil des Geistes, welcher übrig bleibt, von welcher Größe er auch seyn mag, vollkommener ist, als der andere Theil. Denn der ewige Theil des Geistes ist (nach S. 23 und 29) die Erkenntniß, durch welche allein wir thätig heißen (nach S. 3, Th. 3), derjenige aber, den wir als vergänglichen zeigten, ist die Vorstellung selbst (nach S. 21 d. Th.), durch welche allein wir leidend heißen (nach S. 3, Th. 3 und der allgem. Def. der Seelenbew.). Demnach ist also (nach obigem S.) jener Theil, von welcher Größe er auch seyn mag, vollkommener als dieser. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß ist es, was ich mir vorgenommen hatte von dem Geiste darzuthun, insofern er ohne Beziehung auf das Daseyn des Körpers betrachtet wird. Hieraus, zusammengenommen mit S. 21, Th. 1 und andern Sätzen, erhellt, daß unser Geist als erkennender eine ewige Daseynsweise des Denkens ist, die von einer andern ewigen Daseynsweise des Denkens bestimmt wird, und diese wieder von einer

andern, und so ins Unendliche fort, so daß alle zusammen Gottes ewige und unendliche Erkenntniß ausmachen.

Einundvierzigster Satz. Wenn wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, müßten wir dennoch Frömmigkeit und Religion, und überhaupt Alles, was wir im vierten Theile als zur Seelenstärke und zum Edelsinn gehörig gezeigt haben, für das Höchste halten.

Beweis. Die höchste und einzige Grundlage der Tugend oder richtigen Lebensweise ist (nach Folges. zu S. 22 und S. 24, Th. 4) das Streben nach seinem Nutzen. In der Bestimmung dessen aber, was die Vernunft als nützlich vorschreibt, haben wir die Ewigkeit des Geistes, die wir erst in diesem fünften Theile kennen lernten, nicht berücksichtigt. Obgleich wir also damals nicht wußten, daß der Geist ewig ist, haben wir doch das für das Höchste gehalten, was wir als zur Seelenstärke und zum Edelsinn gehörig zeigten; wenn wir also demnach dieß auch noch jetzt nicht wüßten, müßten wir diese Vorschriften der Vernunft dennoch für die höchsten halten. W. z. b. w.

Anmerkung. Die gewöhnliche Ansicht der Menge scheint eine andere zu seyn; denn die Meisten scheinen zu glauben, daß sie, insoweit

sie ihren Lüsten fröhnen dürfen, frei wären, und daß sie insoweit ihr Recht aufgäben, als sie nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes leben müssen. Frömmigkeit also und Religion, und überhaupt Alles, was sich auf Seelenstärke bezieht, halten sie für Lasten, die sie nach dem Tode abzuwerfen, und den Lohn für ihren Dienst, nämlich für Frömmigkeit und Religion zu empfangen hoffen, und nicht durch diese Hoffnung allein, sondern auch und hauptsächlich durch die Furcht, nach dem Tode mit schrecklichen Qualen bestraft zu werden, werden sie dahin gebracht, so weit es ihre Beschränktheit und ihr schwacher Geist erlaubt, nach der Vorschrift der göttlichen Vernunft zu leben. Wenn diese Hoffnung und Furcht den Menschen nicht inne wohnte, sondern wenn sie vielmehr glaubten, daß der Geist mit dem Körper vergehe, und daß den Unglücklichen, die unter der Last der Frömmigkeit aufgerieben werden, kein anderes Leben übrig bleibe, würden sie zu ihrer Sinnesweise zurückkehren, und Alles nach ihrem Gelüsten einrichten, und lieber dem Ungefähr als sich selbst gehorchen wollen. Dieses scheint mir eben so widersinnig zu seyn, als wenn Jemand deßhalb, weil er glaubt, sich nicht immerfort mit gesunden Nahrungsmitteln nähren zu können, sich lieber mit Giften und Tödtlichem

sättigen wollte, oder weil er sieht, daß der Geist nicht ewig und unsterblich ist, deßhalb lieber sinnlos seyn, und vernunftlos leben will. Dieß ist so widersinnig, daß es kaum der Erwähnung werth ist.

Zweiundvierzigster Satz. Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und wir erfreuen uns derselben nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns derselben erfreuen, deßhalb können wir unsere Lüste einschränken.

Beweis. Die Glückseligkeit besteht in der Liebe zu Gott (nach S. 36 d. Th. und der Anm.). Diese Liebe entspringt aus der dritten Erkenntnißgattung (nach Folges. zu S. 32 d. Th.), und folglich muß sich diese Liebe (nach S. 59 und 3, Th. 3) auf den Geist beziehen, insofern er thätig ist, und ist sonach (nach Def. 8, Th. 4) die Tugend selbst. Dieß war das erste. Sodann, je mehr der Geist sich dieser göttlichen Liebe oder Glückseligkeit erfreut, um so mehr erkennt er (nach S. 3 d. Th.), d. h. (nach Folges. zu S. 3 d. Th.) um so größere Macht hat er über die Seelenbewegungen, und (nach S. 38 d. Th.) um so weniger leidet er von den schlechten Seelenbewegungen. Demnach hat der Geist dadurch, daß er sich dieser göttlichen Liebe oder

Glückseligkeit erfreut, die Macht, seine Lüste einzuschränken, und weil das menschliche Vermögen der Einschränkung der Seelenbewegungen in der Erkenntniß allein besteht, so erfreut sich Niemand der Glückseligkeit, weil er seine Seelenbewegungen eingeschränkt hat, sondern umgekehrt, das Vermögen, die Lüste einzuschränken, entspringt aus der Glückseligkeit selbst. W. z. b. w.

Anmerkung. Hiemit habe ich Alles beendigt, was ich von der Macht des Geistes über die Seelenbewegungen und von der Freiheit des Geistes darthun wollte, hieraus erhellt, wie viel der Weise im Stande ist, und wie viel mächtiger er ist als der Ungebildete, der blos von den Lüsten getrieben wird. Denn der Ungebildete, abgesehen davon, daß er von äußeren Ursachen auf vielfache Weise hin und her getrieben wird, und nie im Besitze der wahren Seelenruhe ist, lebt überdieß gleichsam ohne Bewußtseyn seiner selbst, Gottes und der Dinge, und sobald er zu leiden aufhört, hört er auch auf zu seyn; der Weise hingegen, als solcher betrachtet, wird kaum in der Seele beunruhigt, sondern im Bewußtseyn seiner selbst, Gottes und einer gewissen ewigen Nothwendigkeit der Dinge, hört er nie auf zu seyn, sondern ist immer im Besitze der wahren Seelenruhe. Wenn nun auch

der Weg, den ich als dahin führend gezeigt habe, sehr schwierig zu seyn scheint, so läßt er sich doch finden, und allerdings muß etwas schwierig seyn, was so selten angetroffen wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil so zur Hand wäre, und ohne große Anstrengung gefunden werden könnte, daß es fast von Allen vernachlässigt würde. Aber alles Hohe ist eben so schwer als selten.

